

A C A N T I L A D O



Ramón Andrés

No sufrir compañía

Escritos místicos sobre el silencio

Ramón Andrés (Pamplona, 1955) ha escrito numerosos artículos sobre música y literatura, y publicado libros como el *Diccionario de instrumentos musicales. Desde la Antigüedad a J. S. Bach* (1995-2001), *W.A. Mozart* (2003-2006), *El oyente infinito. Reflexiones y sentencias sobre música (De Nietzsche a nuestros días)* (2007) y, en Acantilado, *Johann Sebastian Bach. Los días, las ideas y los libros* (2005), *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura* (2008), *Diccionario de música, mitología, magia y religión* (2012), *El luthier de Delft. Música, pintura y ciencia en tiempos de Vermeer y Spinoza* (2013), *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente* (2015), *Pensar y no caer* (2016) y *Claudio Monteverdi. «Lamento della Ninfa»* (2017), además de la edición de *Ocultas filosofías. Razones de la música en el hombre y la naturaleza* (2004), de Juan Eusebio Nieremberg. En 2015 fue galardonado con el Premio Príncipe de Viana de la Cultura.

El Acantilado, 203
NO SUFRIR COMPAÑÍA

NO SUFRIR COMPAÑÍA

ESCRITOS MÍSTICOS SOBRE
EL SILENCIO

(SIGLOS XVI Y XVII)

BARCELONA 1910 — EL ACANTILADO

RAMÓN ANDRÉS

NO SUFRIR COMPAÑÍA

ESCRITOS MÍSTICOS SOBRE
EL SILENCIO

(SIGLOS XVI Y XVII)

BARCELONA 2010



A C A N T I L A D O

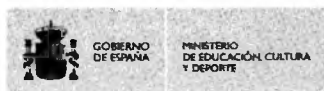
Publicado por
A C A N T I L A D O
Quaderns Crema, S.A.

Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel. 934 144 906 - Fax. 934 636 956
correo@acantilado.es
www.acantilado.es

© 2010 by Ramón Andrés González-Cobo
© de esta edición, 2010 by Quaderns Crema, S.A.

Derechos exclusivos de edición:
Quaderns Crema, S.A.

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.



En la cubierta, *Isla de Tabarca* (2005),
de Mateo Gamon

ISBN: 978-84-92649-42-6
DEPÓSITO LEGAL: B. 16 563-2010

AIGUADEVIDRE *Gràfica*
QUADERNS CREMA *Composició*
ROMANYÀ-VALLS *Impressió y encuadernación*

SEGUNDA REIMPRESIÓN *septiembre de 2017*
PRIMERA EDICIÓN *junio de 2010*

Bajo las sanciones establecidas por las leyes,
quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización
por escrito de los titulares del copyright, la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento mecánico o
electrónico, actual o futuro—incluyendo las fotocopias y la difusión
a través de Internet—, y la distribución de ejemplares de esta
edición mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

De los modos de decir en silencio, *por* RAMÓN ANDRÉS 11

Bibliografía consultada 64

Siglas bíblicas 74

GARCÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS 75

De dos maneras de silencio y soledad, 79 — Cómo es necesaria al contemplativo la gracia de Dios, 81

BERNARDINO DE LAREDO 83

Cuán grandes bienes están en el sosiego del ánimo con silencio de potencias, 87 — Del modo que se ha de haber de recoger las potencias y alzar el ánimo a Dios, 91 — Qué cosa es no pensar nada en contemplación perfecta, y de la autoridad y utilidad de la mística teología, 95 — Cuándo convienen al contemplativo quieto las oraciones vocales y obras del entendimiento, 100

FRANCISCO DE OSUNA 105

De cómo has de ser sordo y mudo, 109 — De cómo a la memoria se han de juntar los suspiros, 113 — De cómo ha de callar nuestro entendimiento, 118 — De tres maneras de silencio, 122

JUAN DE VALDÉS 127

Que al que Dios desenamora del mundo, y enamora de sí, acaecen casi todas las mismas cosas que al que se desenamora de una mujer y se enamora de otra, 131

PEDRO DE ALCÁNTARA 135

De algunos avisos que se deben tener en este santo ejercicio, 140 — De nueve cosas que ayudan a alcanzar la devoción, 145

JUAN DE ÁVILA

147

Los incipientes. Recogimiento y dejamiento, 151

JUAN DE BONILLA

155

De la prudencia que se debe tener en el amor del prójimo porque no estorbe esta paz, 159 — Cuán desnuda de querer propio se ha de representar el alma delante de Dios, 161

ALONSO DE OROZCO

165

Epístola a una religiosa, 169 — Que la fuerza del alma está en saber callar, 171 — Que los religiosos son más obligados a conversar con santidad, 173

LUIS DE GRANADA

179

Cómo se debe evitar la demasía de palabras, 183 — Del amor de la soledad y silencio, 184 — De la tercera cosa que ayuda a la devoción, que es la guarda del corazón, 187 — De la séptima cosa que ayuda a la devoción, que es la guarda de los sentidos, 191 — De la octava cosa que ayudará a la devoción, que es la soledad, 194 — De la guarda de la lengua, 198

TERESA DE JESÚS

201

Da algunos avisos de cómo se han de haber en esta oración de quietud. Trata de cómo hay muchas almas que llegan a tener esta oración y pocas que pasen adelante. Son muy necesarias y provechosas las cosas que aquí se tocan, 205 — En que persuade la guarda de la Regla, y de tres cosas importantes para la vida espiritual. Declara la primera de estas tres cosas que es amor del prójimo y lo que dañan amistades particulares, 211

LUIS DE LEÓN

215

Canción de la vida solitaria, 220 — Al apartamiento, 223 — A la salida de la cárcel, 225

Regla 15. Ni en casa conversen los unos con los otros libremente a su elección, sino con los que el superior señalare para la espiritual edificación y provecho de los otros, 231 — Regla 16. Todos tengan especial cuidado de guardar con mucha diligencia las puertas de sus sentidos, en especial los ojos, oídos y lengua de todo desorden; y de mantenerse en la paz y verdadera humildad de su ánima, y dar de ella muestra en el silencio cuando conviene guardarlo, 232

JUAN DE LOS ÁNGELES

239

Diálogo I, 243 — Diálogo II, 247 — Diálogo VIII, 249 — Diálogo IX, 254 — Diálogo X, 256

ALONSO RODRÍGUEZ

261

Del silencio y de los bienes y provechos grandes que hay en él, 265 — Que el silencio es un medio muy importante para ser hombres de oración, 269 — Que el silencio es medio muy principal para alcanzar y aprovechar la perfección, 273 — Que andar uno con modestia, silencio y recogimiento no es vida triste, sino muy alegre, 277 — De las circunstancias que habemos de guardar en el hablar, 279

JUAN DE LA CRUZ

289

Avisos espirituales, 294 — En que se dicen tres maneras de daños que recibe el alma no oscureciéndose acerca de las noticias y discursos de la memoria. Dícese aquí el primero, 297 — Canción 14 [a], 300 — Canción 34 [a], 304 — A las Carmelitas Descalzas de Beas, 308 — A las Carmelitas Descalzas de Beas, 310

ANTONIO DE MOLINA

313

De la mortificación de la lengua, 317

LUIS DE LA PUENTE

323

De la adoración y reverencia exterior y postura del cuerpo, y el modo de practicarla en la oración, 328 — De las visitas y hablas

interiores de Dios en la oración, de sus maravillosas propiedades, efectos y causas, y de los medios para negociarlas, 332 — De los modos extraordinarios de oración mental y de las muchas maneras como Dios se comunica en ella, 334

JUAN FALCONI

341

Que cuando se levantan de los ratos particulares de oración no se han de despedir de Dios, sino procurar andar siempre en su presencia, y que eso es fácil por lo menos con el deseo, 346 — Que obra muchas cosas el alma en el tiempo de la sequedad, aunque no pueda meditar y piense no hace nada, 348 — Respóndese a los que dicen que por qué no aciertan ni saben qué pedir en la oración, y que están torpes y como un leño, y por eso lo dejan, 349 — Respóndese a los que dicen no saben dar gracias a Dios en la oración, 351 — Cómo el alma, aunque no sepa decirle a Cristo amores ni jaculaciones, le agrada mucho con asistir en su presencia, 352 — Explica muy bien Ludovico Blosio la diferencia que hemos dicho, 353 — Cuánto más se negocia con Dios este ejercicio de contemplación, en fe y resignación, que con hablar, rezar y discurrir, 355 — Cuánto importa el silencio y hablar poco, 358

MARÍA DE ÁGRED A

359

Ayuno de la Majestad de Cristo en el desierto, y ocupaciones de María Santísima en este tiempo, 362

MIGUEL DE MOLINOS

365

En qué se diferencia la meditación de la contemplación, 369 — Para que Dios descanse en el alma, se ha de pacificar siempre el corazón en cualquiera inquietud, tentación y tribulación, 372 — Se declara qué cosa sea recogimiento interior, 374 — Lo que debe hacer el alma en el interior recogimiento, 377 — Del silencio interno y místico, 380 — La diferencia que hay del hombre exterior al interior, 382 — Enséñase cómo la nada es el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz, 384 — Qué tiempo se ha de gastar en meditar y cuándo se ha de pasar a la oración de fe y resignación, 387

... que no sufra compañía de otra criatura.

JUAN DE LA CRUZ,
Avisos espirituales, 120

Si quieres conocerte muy de raíz,
has de penetrar la nada que tienes de tu cosecha.

LUIS DE LA PUENTE,
Guía espiritual, II, 8

DE LOS MODOS
DE DECIR EN SILENCIO
por RAMÓN ANDRÉS

I

Hay un silencio que procede del desacuerdo con el mundo, y otro silencio que es el mundo mismo. Tomados en su significado más hondo, ambos constituyen una forma de audición, un fijar el oído a la consciencia para discernir qué nos escinde de cuanto nos rodea, qué nos separa de lo que somos. Este frágil sentido de la unidad, paradójicamente, es el que conforma al individuo, *in-dividuus*, «indivisible», temeroso ante el hecho de convertirse en cómplice de su propia disolución: el silencio, la no presencia de lenguaje, deja la identidad en vilo. Sin embargo, estar callado, y que las cosas callen, facilita escuchar lo que entendemos por origen, principio, momento anterior al primer giro de la Tierra que nos implicó en el devenir.

Podría pensarse que el *silentium* es la lógica de la nada, su correspondiente, pero resulta, bien al contrario, un atento «escuchar» en todas direcciones, advertir, lo más desnudamente posible, la voz en la que se ha vaciado cuanto existe. No puede concebirse como una oposición de la palabra ni como una pausa o interrupción del habla, ni tan siquiera como el reverso del ruido ni tomarse como un concepto sinónimo de estaticidad. Es, antes que otra cosa, un estado mental, un mirador que permite captar toda la amplitud de nuestro límite y, sin embargo, no padecerlo como línea última. Estar sosegado en lo limitado es tarea del silencio. No viene a transformar ni a desplazar la realidad, sino a sembrar vacíos en ella, abertu-

ras, espacios en los que cifrar lo que por definición es intangible y que, pese a todo, nos alberga. La máxima confuciana de poseer «la identificación silenciosa de las cosas» es esencial y exacta para comprender qué son el silencio y su escucha.

El silencio que está en su núcleo es aquel que se basta a sí mismo para conseguir que nada tenga una finalidad o explicación. Es lenguaje a punto de intervenir, una espera del nombrar. Está a salvo de lo identificable. Buscar su utilidad es desnaturalizarlo. De él se pide que actúe como un contrapeso del ruido generado por el deseo, el apego y su residuo: la historia. Es razonable, pues, que el silencio sin objeto, el que no agrega ni es definible, haya perdido prestigio y presencia en la modernidad. No es productivo, no es cuantificable, tampoco añade. Una máquina detenida expresa la imposibilidad de su idea, su sinrazón. No ha lugar. Así el silencio, el que «se basta a sí mismo» y que no tiene por qué interpretarse como un equivalente de inmovilidad, sólo está contenido en lo que no depara expectativas, de ahí que con frecuencia se le conceptúe como un estado, un acto—una actitud—, inconveniente, infructuoso.

De las batallas pintadas por el renacentista Paolo Uccello, como llamada violenta a las puertas de la época moderna, se desprende un estrépito análogo al que se alza, creciente, en las crispadas urbes de los expresionistas, en las que apenas hay una esquina del siglo xx que no despida agitación. El pulso de la realidad percibido en ellas nada tiene en común con el impulso de la existencia. Son la metáfora atornadora, la garganta de una sociedad que se siente segura en el fragor y que no cesa de autoproclamarse y de proferir un afán sin cálculo.

Esta necesidad de vivir ensordecido es uno de los síntomas reveladores del miedo. Kierkegaard afirmaba que, de profe-

sar la medicina, remediaría los males del mundo creando el silencio para el hombre. No es extraño que buscara un fármaco de esta índole, atenazado como estaba ante el umbral de un tiempo inigualado en la producción de ruido físico, pero también mental, un clamor al asalto de la apacibilidad acústica y del no anhelo.

Pero la huida de lo que resulta tumultuoso, de lo que aturde, la a veces exasperada evasión hacia un silencio que permita recomponernos, creer, sin más, que es posible alcanzar un beatífico e inocente paisaje en el que permanecer y no ser juzgados, en el que no sea necesario dar cuenta de nada ni a nadie, puede conducir a tierras inhóspitas, engañosamente tranquilas: esta clase de éxodos explican con frecuencia la proyección de un oscuro sentido de la individualidad, una individualidad que ya no quiere—ni puede—oír todo aquello que no procede del exterior. Perpetrar la fuga, dejar atrás la ciudad, donde Huxley creyó que nace el espacio donde el sistema mejor funda el desasosiego para enajenarnos con una metódica privación del silencio, no asegura el acercamiento a esa naturaleza concebida como imagen de la sabiduría, orden natural y escena en la que mueren el tiempo y las pasiones, natura purificadora, «creante y no creada», referida por Escoto Eriúgena al inicio de *De divisione naturae*.

El verdadero silencio no está necesariamente en la lejanía ni en la neblina de una vaguada ni en una cámara anecoica, sino, con probabilidad, en la intuición de un más allá del lenguaje, en esa «zona zaguera de la inteligencia» de la que habló Plotino—una expresión a la que tendremos ocasión de volver—, y en los dominios donde el ego pierde su cimiento. Es entonces cuando el silencio detiene, ordena, crea y disuelve.

Si los antiguos latinos distinguían *silere* de *tacere*¹ se debe a que el primer término significaba la expresión de serenidad, de no movimiento, un silenciarse sin aparente objeto, impersonal. *Tacere* indicaba, en cambio, un callar «activo», una voluntad que pretendía antes bien la disciplina del no hablar con el propósito de ajustar, o por así decir, de anular las disonancias producidas por todo aquello que rodea al ser humano. Apelaban a dos distintas dimensiones, como el *jamoosh* (callar) y el *sukood* (silencio) persas, o el *shaqat* y el *sheqet* hebreos. Mientras que en sánscrito «silencio» se refiere como *mauná*, cumplirlo con rigor se conoce con el término *maunavratta*. *Tacere* es el *siôpan* griego; *silere*, el *sigân* que señala algo más que la concentración para obtener un fin, el reposo necesario para la lectura o atender más despiertamente la voz ajena. *Silere* es el verbo que reconoce la inmovilidad, la parte detenida de lo que no cesa, un abandono del deseo, el cauce del desapego. Por eso, en el lenguaje de la espiritualidad se ha asociado a una actitud mística, mientras que *tacere* se ha vinculado principalmente a una voluntad ascética.

Benito de Nursia, que vivió largo tiempo retirado en una cueva cercana a Subiaco, no lejos de Roma, formuló las leyes monásticas que tomaron cuerpo en la *Regula monachorum* escrita después en Montecassino, en la cual empleó la palabra «taciturnidad» (*taciturnitas*) como indicación de recogimiento durante el día (VI). Tras la oración, ya en la noche cerrada, aconsejaba a los miembros de la comunidad aplicarse al silencio (*Omni tempore silentium debent studere monachi*) (XLII), y, de este modo, terminada su estancia en el oratorio, facilitar la entrada en el *summo silentio* (LII). Sólo así, entendida la taciturnidad como alabanza silenciosa «del que todo lo ha creado», es posible acercarse al nombre infinito,

¹ P. Miquel, «Silence», en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. XIV, París, 1990, p. 829.

tal como lo habían concebido algunos Padres de la Iglesia, entre ellos Clemente de Alejandría y Gregorio de Nisa, para quienes el estar callado retribuye al alma con la purificación. Siglos más tarde, en plena Edad Media, san Buenaventura, exhortando al retiro interior en *De perfectione vitae ad sorores* (IV, 2), en el cuarto de sus capítulos, «*De silentio et taciturnitate*», comenta que el hombre, cuando calla, piensa en sus caminos (*Homo, cum tacet, cogitat vias suas*), aunque si desea alcanzar la más alta perfección debe ayudarse, cosa necesaria, de la virtud del silencio (*virtus silentii*).

Es significativo que el término *taciturnus*, esto es, el que está callado, llegara a adquirir ya en el pasado una connotación peyorativa, asimilada a quien posee un talante hosco e irreconciliable, pero particularmente al que es astuto y caviloso. No se trata del que se acoge a la taciturnidad para indagar el pensamiento, como Sócrates, o para remedio o consuelo del alma, como san Ambrosio, ni siquiera para escuchar con nitidez la voz divina—así en san Agustín—, ni simplemente el que acostumbra a estar callado largo tiempo (*tacere diuturnus*), según escribe Isidoro en las *Etimologías*, sino a ese que no verbaliza el mundo y no comunica, esto es, al que no se hace asequible con palabras. En cualquiera de los casos, el silencio alberga un beneficio doble que atañe al favor propio y al del prójimo, puesto que al callar nos ofrecemos sin lenguaje, sin injerencia.

II

Pero no es desde la taciturnidad sino desde el mismo *silencio* donde puede entenderse en todo su alcance, y sólo es un ejemplo, el contenido de las palabras de Rilke escritas a Franz Kappus en agosto de 1904, pues, de pronto, «[...] se hace un silencio, y lo nuevo, lo que nadie conoce, se encuen-

tra en medio, callado». Y de esta manera también, en el poema «El fruto», meditando acerca de lo que nace y es contemplado, señala:

Aquello subió desde la tierra a él, subió y subió,
y vivió callado en el silencioso tronco
y se hizo llama en la flor luminosa,
y calló luego de nuevo.¹

El poeta de Duino hablaba en la elegía a Marina Tsvietáieva del corazón que planea sobre el «puro rehusar que son las cumbres», el espacio donde asoma la aurora sin que nada se oiga y que, pese a ello, está poniendo en pie lo que será mundo. Es precisamente éste un silencio más próximo a la intuición que a la certidumbre, un no abrir los labios porque deja de ser necesario indicar dónde se está y qué camino habrá de emprenderse. Silencio nuevo y antiguo a la vez, un preludio que, contradictoriamente, no da paso a nada, no es apertura de nada, sino cese, familiaridad con el Absoluto, abrazar la heideggeriana «silenciosidad de sí mismo» para convenir que la consciencia se expresa en la manera en que se calla.

Cierto que el lenguaje es el modo de callar y la forma en que llega a producirse—a elaborarse—el silencio, cuya naturaleza le permite estar en perpetuo cambio. En ocasiones, refleja el temor sentido frente a lo desconocido, frente a aquello que no es dominable, como ocurre ante la contemplación del universo y que nos induce a percibir el destino, el destino personal, único, como una zozobra en lo inabarcable (Pascal); otras veces, prorrumpe ante la idea de un mundo vivido como insuficiencia (Nietzsche); y puede antojarse asimismo una venganza (Tolstói), una defensa ante el adverso destino

¹ Forma parte de los *Poemas dispersos y póstumos (1906-1926)*, en *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo, y otros poemas*, Barcelona, 2000, p. 303.

(Cicerón), una culminación disolutiva, la ilusión inherente a todo lenguaje (Santayana), la libre construcción del sueño (Jung), la forma de ser prudente en libertad (Montaigne), la lengua que ya no desea nada (Marcel), el modo más útil de no disipar los bienes del espíritu (Buenaventura), la manera de discurrir uniforme con Dios (Eckhart).

Es el silencio, o puede ser, un mandato del alma (Spinoza), lo que queda del mundo y de la muerte, su despojo (Shakespeare), aquello en que la forma se desconoce (Agustín), el más fiel de los confidentes (Kierkegaard), la puerta de entrada de la sabiduría (Juan de la Cruz), el resultado de toda obra (Bergson), el espacio entre la aspiración y la espiración, que siempre es reinicio (Gadamer), el engarce entre los signos que buscan un sentido (Humboldt), lo previo frente a la trascendencia (Jaspers), lo no dicho e imposible de decir (Wittgenstein), el obligado camino entre el exterior y el interior (Heidegger), el modo de cubrir la distancia infinita (Weil).

Es verdad que la idea de silencio ha sido comúnmente asociada a un sentimiento de trascendencia, a una dimensión metafísica, espiritual y sagrada. Esto explica que su especulación responda al modo en que se han planteado y expresado la filosofía y la teología, al menos en sus inicios, cuando tales disciplinas o ciencias carecían de un carácter definido. En todas ellas subyace la necesidad de remontarse al silencio original y de aceptar en él una herramienta para el conocimiento propio, y también hallar en su cultivo el sentido de la existencia y su relación con lo desconocido e inexplicable.

Cuando Teseo sigue las voluntades de Edipo e impide que ninguna voz resuene en los aledaños de la sagrada tumba de este rey, procura mantener intacto «el reposo santo»,¹ y

¹ Sófocles, *Edipo en Colono*, vv. 1048 y ss.

lo hace porque ya nada debe ser nombrado, dado que forma parte del Uno, y es precisamente el Uno, por decirlo con Platón, el que no posee ningún nombre, «ni hay de él razón, ciencia, sensación u opinión» (Parménides, o de las ideas, 142a). No se le puede conjeturar ni conocer. Es silencio. Un silencio que, por lo sagrado, es el eco de su origen, lo que se manifiesta desde la invisibilidad.

En Delfos, en Dodona, los oráculos tenían en la no respuesta, en la ausencia de voz, una forma de designio. Con frecuencia conminaban a no hablar en señal de sujeción y purificación; otras veces, su no pronunciamiento significaba la aceptación del mundo secreto del que allí acudía. «*Guarda silencio, iniciado*», se lee en uno de los oráculos caldeos;¹ y como signo de temperancia los pitagóricos conminaban a «cubrir las opiniones dentro de una mente muda». ² No por azar Homero llamaba «callados» a los virtuosos y mesurados. Entre los filósofos griegos era común acogerse al silencio en tanto que manifestaba, tanto más elocuentemente que el lenguaje, su extrañamiento moral, esa extranjería que llevó al sabio y errante Misón a vagar por los parajes apartados y que indujo a Heráclito a tomar el camino de las montañas para huir de toda presencia humana.

Estar solo, callado, favorece la pérdida de la dualidad, facilita caer en la cuenta de que uno es ante todo, y muy íntimamente, la relación con lo que ignora. Plotino refiere que si la Naturaleza, a la vez contemplación y objeto de contemplación, fuera preguntada por qué produce, respondería a su interlocutor: «No debieras preguntar, sino comprender en silencio tú también, como yo guardo silencio y no acostumbro a hablar» (*Enéada* III, 8, 4). Ocurre de un modo similar en

¹ *Oráculos caldeos*, fr. 132.

² Plutarco, *Charlas de sobremesa*, VIII, 8, 2.

el Tao: «Hablar poco y seguir la Naturaleza» (XXIII). Mirar, callar, contemplar el escenario donde fue retenida la palabra de los dioses,¹ el paisaje en el que nada puede ser dicho porque, de resonar una voz, alejaría a la divinidad.

Esta mirada desde el silencio puede convertirse en un modo efectivo de acercamiento a las cosas, al mismo tiempo que sirve para distanciarse de ellas y advertir que nada está necesariamente en lo que aparece como inmediato, y que el entendimiento procede, siguiendo a Plotino, de una contemplación que lo transforma todo en conocimiento. Con ello se hace posible reordenar la existencia, volver a vivir, sentir en la propia la vida un exterior no ajeno.

III

*El silencio es todo lo que tenemos.
La Voz es el rescate—
Pero el Silencio es Infinito.
Carece de rostro.*

EMILY DICKINSON

Cuando encontramos a Porfirio argumentando que «el hombre sensato incluso honra a la divinidad con su silencio»,² podemos entender con los antiguos que lo que está callado opera como una emanación del espíritu, y que en su pasar no persigue atribuir ningún nombre a nada, ningún significado; va desliéndose, no hay pregunta ni tentación por el lenguaje. Las palabras de este ilustre neoplatónico del siglo III después de Cristo. tienen una antigua resonancia pitagórica, una raíz entre aquellos que consideraron que vivir calladamente depura.

¹ M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, 1987. Véase el capítulo «La palabra», pp. 163-176.

² *Carta a Marcela*, 16.

Pitágoras tenía el hábito de retirarse largamente para entrar en la meditación. Su forma de vida estaba alimentada por la severidad y la pureza de costumbres, unos modos que inducían a sus seguidores al rechazo a comer carne y a la restricción de las relaciones sexuales, vestir austeramente, buscar la quietud y obrar en silencio, pautas que tampoco fueron extrañas a los órficos. «Todo se alcanza calladamente y se diviniza con el silencio»,¹ dirá Kierkegaard muchos siglos después.

Los autores de la Antigüedad nos han transmitido el rigor que caracterizaba la vida entre los pitagóricos, tan influidos por Egipto y por los pueblos orientales. Sabemos, gracias a escritores como Aulo Gelio, Jámblico o el propio Porfirio, que antes de admitir a sus discípulos, Pitágoras los examinaba detenidamente, incluso atendía a los detalles de su fisonomía, los iniciaba en la música, la astronomía, la poesía y las artes de la curación, y, una vez aceptados en la comunidad, les sometía a un período de silencio que podía durar un lustro. Durante ese tiempo les conminaba a escuchar, sólo escuchar. Eran los llamados «acusmáticos», los cuales, una vez obtenido el conocimiento, podían preguntar, escribir, expresar su pensamiento, de modo que por esta vía conseguían el rango de filósofos o *mathematikoi*. Atentos a lo que únicamente era insinuado, intuitivo, creían percibir otra dimensión de la realidad, sentían un desdoblamiento en otro presente, un alejarse tras haber aprendido. «Quien oye bien, se aparta del mundo», escribió Agustín de Hipona.²

Escuchar y no hablar es, acostumbradamente, un ejercicio de sabiduría, de ahí que en el primero de los consejos para

¹ *Diapsálmata*, 58.

² *Sermón sobre la disciplina cristiana*, XIII, 14. Dice: «Ya sé que quien oye y oye bien, se aparta y progresa. Se aparta de la iniquidad y progresa en la verdad; se aparta del mundo y progresa para Dios (*“deficit saeculo, proficit Deo”*)».

«conducirse sabiamente» Epicteto diga: «Para empezar, haya de ordinario silencio, o hablese sólo lo necesario y con brevedad».¹ Persuadidas de la necesidad de retiro, soledad y audición interior, las principales tradiciones espirituales han tenido en el silencio y el apartamiento un mismo caudal. Es admirable que ya entre los egipcios el silencio fuera considerado una condición preceptiva para todo aquel que deseara purificarse. La iniciación mística la simbolizaban con una mantis o con un saltamontes, insectos que no emitían sonido por la boca sino con las alas y las patas: su zumbido era fruto de una acción y de un callar. Se explica, pues, que el recinto reservado a los sabios se denominara «Campo de los saltamontes», un lugar en el que nada se oía y donde todo transcurría en «callada quietud». El que habla, el que grita, el que gesticula dando voces, acciones tan impropias del virtuoso, lo hace porque teme no ser visto, no ser localizado por la divinidad.

El papiro de Hunefer, escrito unos mil cuatrocientos años antes de Cristo, expresa que no existe lenguaje sensible de definir a Dios, ni siquiera de acercarse a describirlo como gran Unidad. El que no recurre a la palabra aplica, pues, la verdad. Y se dice que la contemplación, que pasa por una depuración física y psíquica de tres a siete días, a través del ayuno, el silencio y los ejercicios de respiración—detallados estos últimos en el papiro de Gerusher—, allana el encuentro con las fuerzas superiores, con el más allá. En el espíritu de los escritos que constituyen *El libro egipcio de los muertos* se percibe intensamente la necesidad de silencio y la renuncia de los bienes como medios para alcanzar lo Absoluto, y se insta al camino de perfección, un sendero trazado por la influencia de Sokar, dios conocido ya durante el Reino Antiguo y que, no por casualidad, tenía su morada y dominio

¹ *Enquiridión*, XXXIII.

en el desierto. Occidente, el lugar de los difuntos, era conocido como el «País del Silencio», y desde ese ignoto suelo se creaban «formas de existencia semejante a Jepri», la divinidad en forma de escarabajo, que empuja el Sol y renace cada mañana (LXIV).

Ninguna de estas creencias comunes entre los egipcios fue ajena a las doctrinas y sistemas filosóficos y religiosos del budismo, el taoísmo, el hinduismo, la tradición mística judía, el cristianismo, el islamismo, el mazdeísmo o zoroastrismo, ni, por supuesto, al pensamiento griego. Una buena parte de aquellas ideas estaban guiadas por la certidumbre de la existencia de un algo invisible y trascendente. Lo que podía revelar su esencia no era la razón, sino la intuición.

Aquella civilización había asimilado plenamente el concepto del «Uno indiviso». Habla Jámblico, en el libro *Sobre los misterios egipcios*, para decirnos que este primer nacido, este dios, inteligible primordial, «intelecto que se piensa a sí mismo», inmóvil en la unicidad de su soledad, «es venerado sólo en silencio» (VIII, 2-3), un silencio que transcribe fielmente, por lo innecesario de las palabras, la naturaleza del Ser que «no tiene nombre para designarlo», ese Uno en todo semejante al que, omnipresente, fluye por el platónico *Parménides*. Considerar a un dios, como es el caso de Har-Pa-Jered, identificado con el Harpócrates griego, como receptor y custodio de la gran virtud que es el silencio, demuestra el respeto profesado por los antiguos hacia quien lo cultivaba.

Tomando otro sendero, que conduce a la vasta geografía en la que se difundió la doctrina del budismo Mahāyāna, se reconoce que únicamente los que están silenciosos y escuchan pueden alcanzar la iluminación, que es el *bodhi* del hinduismo o el *satori* o *kensho* de la experiencia zen. De entre los

nueve Budas, se distinguen el que presta el oído para percibir el orden del cosmos, y también, no menos principal, el solitario, cuyo conocimiento, había sentenciado Nāgārjuna en los *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, «se origina a partir del retiro» (XVIII.12). De entre las prácticas tibetanas del dharma, mientras se está sentado con las piernas cruzadas «sobre el luminoso vacío», el silencio se precia como vía de elegidos. Es notable observar que en *El sūtra del loto*, escrito en el decurso de varios siglos y finalizado en torno al año 150 después de Cristo, Buda guarde silencio y se niegue a predicar, porque mientras todo vive encerrado en sí mismo, sin ser nada, «no es momento de hablar» (k191.69).

En el transcurso del episodio del *Sermón de la flor de oro*, en el que Buda, callado, transmitió la enseñanza levantando únicamente una flor entre los dedos y mirando a su alrededor, fue su discípulo Mahākāśyapa quien primero esbozó una sonrisa, porque comprendió el significado último de la propuesta. Antes que otra cosa, es necesario aprender a escuchar el dharma, atender las respuestas del saber con igual tesón que lo hace el buscador de agua en el desierto, que, poco a poco, mientras cava, siente las manos humedecidas, viscosas, y piensa para sus adentros: «El conocimiento está cerca» (k235.19). Está próxima la no dualidad, el *advaita* proclamado por Śāṅkara.

Una leyenda cuenta que Bodhidharma, fundador del budismo que sería denominado *ch'an* en China—*dhyana* en sánscrito, del que confluyó el zen japonés—, al preguntar después de los años a sus más eminentes discípulos acerca de la esencia de su doctrina y escuchar de éstos las sabias respuestas, sólo se sintió colmado por aquel que, finalmente, como toda consideración, se limitó a callar y reclinarse en un gesto. En los escritos atribuidos a dicho monje se argumenta que la comprensión del no nacimiento se encuentra en la mente del

que calla, por cuanto del hablar surge el artificio y se genera, en consecuencia, la dualidad.

No producir «ninguna forma mental», ningún pensamiento, es semejante a la decisión del que emprende un camino en silencio. De la filosofía de Bodhidharma se desprende que comprender pasa por no fraguar ideas, por definición ligadas a las palabras: eso significa pretender dar nombres a lo innombrable (*Tratado*, XXIV), caer en la inquietud de la respuesta, fomentar el apego, avivar la necesidad de identificación con nuestra existencia. Menciona, de entre los infiernos budistas, el del «Sonido del frío» (*Ibid.*, XVIII y XLII), porque la resonancia de la palabra, dice, es perecedera, y también su razón; quien se sirve de la voz para crear permanencia cae en la hondonada helada del inframundo. Generar lenguaje equivale a alejarse de la «intuición del ser», negar el *sunyata* o «vacío total», que es precisamente una meditación sin objeto, o sea, silencio de la consciencia vacía e ilimitada, y no la nada como ha sido formulada en Occidente.

Es demostrativo que en el Wen-Tzu, escrito hace más de dos mil años dentro de la tradición de Lao tse, se aluda a un camino «silencioso e inmóvil» que, por contener estas cualidades, abarca lo desconocido, «lo indiferenciado». A lo largo de ese trayecto hallaremos que «aquello que no tiene sonido es la gran fuente de la especie» (VIII), y, mientras avanza, el corazón se abre y «está en paz, sin forma y sin sonido» (XI). Quienes son sabios se mueven en el vacío, «escuchan lo que no tiene sonido y observan lo que no tiene forma» (XVIII), lo espiritual. Han comprendido la utilidad de enseñar sin palabras y el provecho de un «no hacer nada» señalado en el Tao (XLIII), porque todo es origen del ser «silente, solitario e inmutable» (*Ibid.*, XXV), y únicamente en la percepción de esta nula sonoridad es posible retornar a la raíz del reposo y permanecer en la quietud (*Ibid.*, XVI). Nada de todo ello será

extraño a la mística medieval de Occidente, no resultará ajeno a Bernardo de Claraval, Buenaventura, Ricardo de San Víctor o el Maestro Eckhart, ni tampoco a los místicos que en la España de los siglos XVI y XVII tuvieron en lo que describían como «desnudez de potencias» y el «no pensar nada» unos medios principales para operar más allá de la lógica.

Si Confucio aconseja escuchar mucho y hablar poco, y, mientras esto se cumple, debe procederse de manera serena y prudente (Lunyu II, 18), no es únicamente por la necesidad de atender a la sabiduría de la más noble tradición (*Ibid.*, IV, 22), sino también porque resulta consustancial a la naturaleza de los seres elevados (*Ibid.*, XII, 3). Poseer «la percepción silenciosa de las cosas» (VII, 2) y sólo pronunciar los «nombres correctos» son reglas del conocimiento. Este mismo precepto es con el que Kṛṣṇa, en la espiritualidad hindú, instruye al zozobranante Ārjuna, a quien insta tomar la senda de la iluminación y de la liberación (*mārga*), pero sobre todo del desapego (*karma-mārga*), de modo que en la ascética de la mente es necesario conseguir el dominio de sí y la purificación de las pasiones, extremos que pasan por «el cultivo del silencio» (Bhagavad Gītā, XVII, 16). Se trata de un ejercicio sobre el que gravitan el dominio del deseo, el abandono de los bienes, el vivir en soledad y abrazar la austeridad, en fin, dominar la palabra (*Ibid.*, XVIII, 51-53), pues, en qué manera, si no, podrá llegarse «a lo más sutil de lo sutil», donde sólo es capaz de discernir lo alto el que, finalmente reposado—la boca, el afán, el corazón—, tiene la mente detenida (VIII, 9-10).

Con todo propósito se dice en el anuvaka XXV de Los Vedas que, gracias a que la nube no desconoce su naturaleza, ésta es capaz de extenderse entre las aguas «maternales» del suelo: le es dado sembrar desde el silencio y hacerse presente en el mundo. Porque hay cosas que no pueden enunciarse con

la voz, esto es, aquello que no piensa el pensar, lo que no se ve a través del ojo ni se oye por el oído: es el *bráhman*, lo absoluto (Kena-Upaniṣad, I, 4.7). Tampoco es posible meditar, acercarse al *ātman*, al principio espiritual, con las palabras. Lo que no puede ser dicho mediante ellas es, contradictoriamente, «por lo que se dicen las palabras», y de ahí se sigue la misma operación: «Lo que no puede pensarse con la mente, es aquello por lo que la mente puede pensar» (*Ibid.*, I, 1.4-1.7). Este discernir en espera de un logro, este aguardar una conquista a través del lenguaje, supone, como se presume en los poemas sapienciales, un esfuerzo inútil. Así, en el Brhadāranyaka-Upaniṣad, cuando la personificación del Habla pregunta a los presentes cómo habían vivido sin ella tras un año de ausencia, recibió la siguiente respuesta: «Como los mudos, sin hablar, respirando» (VI, 1, 8).

IV

No existe tradición que determine tan sustancialmente lo enigmático como la contenida en el silencio; el habla no puede trasladar aquello que a nadie le ha sido dado relatar ni cifrar. La voz propia, que alberga desconocimiento de sí mismo, cuenta con el único atributo de la razón y se encuentra, por lo tanto, a un lado del mundo visible. Lo oculto, tan ligado, incluso por etimología, al misticismo, a lo que está cerrado y es secreto,¹ únicamente puede ser atendido sin la ne-

¹ Este término, empleado ya en el siglo V a. C. por Herodoto y Eurípides, no aparece, sin embargo, ni en el Nuevo Testamento ni en los escritos de los Padres apostólicos, y se «introduce en el vocabulario cristiano a partir del siglo III», como señala J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 1999, pp. 19-20. El griego *mystikós*, derivado de *myo*, refería la acción de cerrar los ojos o la boca. Este sentido de «cerrado» evolucionó hacia la idea de «secreto» en la palabra «misterio». «Místico», basado en el significado de «oculto» y «secreto», se aplicaba, como

cesidad de reconocimiento, sin la exigencia de ser visto, y también, y por supuesto, sin el recurso del lenguaje, que busca, por destino, una finalidad, una aparición. La voz es una promesa, y el silencio una consumación.

Cuando Nicolás de Cusa señalaba admirablemente al principio de *La docta ignorancia* que en la totalidad de las cosas naturales subyace una tendencia a «existir de un modo superior» al manifestado por su propia condición natural, y que llegar a la adaptación de lo conocido a lo desconocido «es algo superior a la razón humana», exhorta en realidad a que nos declaremos ignorantes, entre otras cosas, porque nos es imposible atender desde nuestra consustancial discontinuidad algo que por esencia es eterno. Incluso el silencio, que parece dimanar como un eco de otra dimensión, no tiene la facultad de prolongarse más allá de lo que somos, puesto que tendemos al movimiento y, por lo tanto, a la vibración, a lo que genera sonido. Nos resolvemos en la voluntad de un reposo que deriva hacia la acción. Y toda acción acaba por crear nostalgia: lo que es causa y fruto despierta añoranza.

Numerosos escritos antiguos reflejan esta caída en la acción, la operación que se desenvuelve, al cabo, como anticipo de un mundo en el fondo detenido, inamovible. En el Apocalipsis, abierto ya el séptimo sello, se hace un silencio en el Cielo «por espacio de media hora» (Ap 8, 1), pero necesariamente habrá de sobrevenir la actividad, la motilidad, la lucha, esta «acción» que en su sinsentido conducirá a una nue-

indica P. Sáinz Rodríguez («Ascética y mística», en *Diccionario literario*, Barcelona, 1959 [4.ª ed. 1992], pp. 28-31), «como una vida secreta y distinta de la ordinaria vida religiosa». Hablando Varrón sobre Etolia, y al referir el siguiente pasaje de Accio: «Después de haber sobrepasado las místicas aguas dejándolas a su derecha», comenta que «místicas» deriva de *mysteria*, por ser famosos los misterios en aquellos entornos «*Mystica a Mysteriis, quae tibi in propinquis locis nobilia fiunt*». (*De lingua latina*, VII, 19).

va estabilización como contrapartida de lo que antaño fuera caos. En una gran diversidad de pasajes bíblicos se percibe, intuitivamente, ese instante previo al suceso que va a cumplirse, una especie de suspensión entre los acontecimientos, un vilo sostenido en el umbral de los hechos, un no tiempo a punto de existir que vacila en la cronología de cada hombre.

Se dice: «Un profundo silencio lo envolvía todo, y en el preciso momento de la medianoche» (Sab 18, 14). La escucha es, entonces, un medio principal para entender qué ocurre, qué acontece alrededor. Salomón pide, antes que otra cosa, un corazón que «oiga» entre el hondo silencio (1 Re 3, 9). Después de ser llamado tres veces por Yahvé, Samuel implora: «Habla, que tu siervo te escucha» (1 Sam 3, 9). Es indispensable callar para comprender (Hab. 2, 20) las causas de la discordia, el interior humano en el que la desesperación fuerza las salidas y exige un devenir, esto es, la obligación de fluir en un destino, en una identidad. Y, en cambio, la libertad sólo llega cuando se es capaz de decir: yo fui mi futuro.

En el pensamiento de Occidente aparece como una constante este silenciamiento crucial que tiene lugar antes de la acción, e incurre en la contradicción de querer extraer algo productivo de aquello que no es sucesión, y, en última instancia, quietud. Conseguir que el hecho se revele antes de tener lugar, como en la música de Mark Andre sobre los pasajes apocalípticos, o en la pintura de Zoran Music.

Se ha opinado que el común denominador bíblico lo dibuja un silencio de fondo que se erige en el rector de los acontecimientos; el paisaje mantiene expectante a quien aguarda una señal, la voz del Padre, que en el mundo semítico está oculta para hacerse visible en el interior de cada uno. En la pluralidad terminológica dada en el Antiguo Testamento en torno a situaciones o estados de silencio, la expresión más usada

es *haster panim*, que significa «escondimiento-silencio» de Dios.¹ Quien escucha atento, quien en su desconocimiento trata de discernir con el oído aquello que no puede serle revelado de otro modo, quien asume que su origen es debido a un no saber y a un conciliarse con su *docta ignorantia*, debe asumir una condición filial, un posicionamiento primordial para entender el cristianismo. Massimo Cacciari bien señala que la escucha es una propiedad del Hijo, la aspiración de todo aquel que vive como aprendizaje; pero en ese escuchar y atender se encuentra, paradójicamente, el propio silencio paterno, que convierte en su igual a quien espera entender, ser llamado, «con-vocado».

En la generalidad de las religiones orientales no es el «engendrado» quien escucha, sino aquel que procura zafarse de la mente y sus cercos, la voluntad que cesa y deja el lugar a lo anterior al pensamiento, a lo ya comenzado, al proceso de eliminación de todo centro de gravedad, al olvido del lenguaje, que es tardío y no se halla, por lo tanto, en el origen de las cosas. Sin embargo, en el pensamiento religioso de influencia judía resuena una voz que conmina moralmente a comportarse como un hijo; proyecta la imagen del que, habiendo sido originado, requiere ser guiado aquí y allá para no errar el camino, cuyas cuestas y revueltas sortea gracias a un silencio que todo lo esclarece.

En el Corán se alaba al que es capaz de caminar y guardar en secreto las palabras y, también en secreto, temer a Allah

¹ «Silencio», en R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pié-Ninot, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, 1992, p. 1372. Para la ampliación de estos conceptos, véase J. Trebolle, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid, 2008. Son de interés las reflexiones de M. Cacciari, quien señala: «*Il Figlio attende proprio l'imperceptibile, l'Invisibile. Dove il servo nulla vede, nulla tocca, dove per il servo regna soltanto l'assoluto silenzio, il Figlio è in ascolto e d'ell ascolto dice. Per il servo è tutto silenzio ciò che non vede; il Figlio, invece, vede l'ascolto*», *Dell'Inizio*, Milán, 1990, p. 595.

(Azora 67, 12); y cabe hacerlo siempre discretamente, a ser posible en el crepúsculo, porque la plegaria es más serena (Azora 72, 6-7). El hablar es una debilidad, un oprobio a la divinidad. Porque nadie sabe con certeza de qué habla; nadie sabe lo que dice en realidad: «Cuando pusisteis en movimiento vuestra lengua y dijisteis por vuestra boca aquello sobre lo que no teníais conocimiento», no pasó desapercibido al Señor (Azora 24, 15). Es ésta una censura hacia quien precisa orientarse a través de las palabras y no mediante el silencio, cuya vía no tiene por qué ser comprensible, ya que es anterior a la estructura de cualquier lenguaje.

La «guerra interior», en expresión de Algazel, no es sincera si no es librada desde el silencio, si no se acomete desde el «poco hablar y poco sueño» (*Carta al discípulo*, III). Jamás debe olvidarse que de las diez partes de que consta la salud espiritual, decía el musulmán Abubéquer en *La lámpara de los príncipes*, nueve consisten en callar; la otra, en apartarse de los ignorantes. Sólo en la aceptación de ese alejamiento es posible participar del mundo y, a un mismo tiempo, estar fuera de él.

Desde el silencio mantenido en los alrededores de la tumba de Edipo, desde la imposibilidad de definir la Unidad en *El libro egipcio de los muertos*, hasta llegar al platónico «ni siquiera es», al «no enunciable» védico, a la escucha de aquello que no posee sonido, según el taoísmo, o, por decir con Bodhidharma, caer en la arrogancia de querer nombrar lo que no tiene nombre, forma parte de un mismo discurso que cruza repetidamente el pensamiento místico y que se resuelve en esa definitiva imagen de Plotino, según la que, al lanzarse hacia el Uno, hacia ese Uno del que nada puede decirse, «das con él dentro de ti mismo» (*Enéada* III, 8, 11).

Estamos ante el repentino iluminarse del que hablan los maestros del sufismo, cuya sabiduría proclama que «Él no

está compuesto de nombre ni es nombrable», ya que es, a la vez, «el nombre y lo nombrado». Ibn Arabī, que escribió estas palabras influido por el pensamiento de Plotino y no menos por el de Algazel, recrea continuamente la idea, tan sustancial para la mística musulmana, de que el silencio forma parte directa del despojamiento (*as-salb*) y siembra un abandono desde el que poder escuchar (*as-samā*) aquello que está escondido y que, a cada momento, recuerda: «No eres distinto de lo que existe, ni distinto de la nada» (*Tratado* VI). Todavía más: ni la sutileza de las palabras ni el más refinado de los lenguajes pueden llegar a persuadir de que algo haya sido creado, pues la existencia de las cosas es «Su existencia previa» (*Ibid.*, IX). De manera que cuanto procede de la creación jamás consigue ser la totalidad, y cabe tener presente algo esencial: «No puedes dejar de ser porque no eres» (*Ibid.*, II).

El silencio, que no ha sido creado, guarda la propiedad de lo eterno. Comprenderlo plenamente, entender el vacío (*tafrig*), la desnudez (*tachrid*), pasa por un concepto como el de la aniquilación del alma, referido por Ibn Arabī. Éste será un punto recurrente en la mística occidental, la piedra de toque sobre la que se apoyarán muchos de los místicos españoles y que tendrá un especial significado en Miguel de Molinos y los quietistas, pero también en Juan de la Cruz, para quien aniquilarse—no en un sentido nihilista—supone el inicio de la plenitud:

Lo cual fue grande dicha y buena ventura para mí, porque en acabándose de aniquilarse y sosegar las potencias, pasiones, apetitos y afecciones de mi alma, con que bajamente sentía y gustaba de Dios, salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios; es a saber: mi entendimiento salió de sí, volviéndose de natural y humano en divino.¹

¹ *Noche oscura*, II, 4, 2.

Uno nace verdaderamente a la amplitud de la existencia cuando deja de ser su necesidad, cuando el «yo» se disuelve en una calma que llega tras haberse batido contra aquella enfermedad del moderno «no poder morir» de la que habló Kierkegaard: no poder morir y permanecer como el agónico al que le es negado el final y para el que, inevitablemente, el suplicio se le vuelve única forma de vida. He aquí la razón por la que Ibn 'Atā' Allāh de Alejandría, en las páginas de *Sobre el abandono de sí mismo*, aseverara que «El hombre sosegado es el que se rebaja» (X, 4), el que cuenta con la extinción de su «yo» como propósito. No existir aquí, en el mundo, significa, en realidad, olvidarse de pedir, no actuar, no oponer resistencia, «dejarse». Este gran maestro de entre los šādīlīs argumentó que la conciencia individual, su sentido, pertenece únicamente a los primarios estados de la vida y, por ello, al lenguaje.

En cierto modo todo esto significa comenzar de nuevo en uno mismo sin proyectar nada, zanzar lo que se ha sido, empezar contra lo que se es, no construirse, evadirse de toda forma, no sustantivar la angustia, ese trance que los sufíes llaman *karb*, poner en jaque a cuanto procede del entendimiento y reconocerse en la inexistencia, el *al-udum*. Una ruptura en la cual, de consumarse, resulta necesario olvidar qué nos ha traído hasta aquí.

V

El sustrato de este pensamiento, como se ha visto, es profundo y lejano en el tiempo. Su caudal fue encauzado, se diría que de forma natural, hacia la mística de Occidente en buena parte debido a la impronta de los neoplatónicos y, en la época del amanecer medieval, a la presencia de un autor central como Proclo, eminente comentarista de las obras de Platón. Lo que hizo este filósofo, que encabezó la escuela neoplató-

nica de Atenas al menos durante cuarenta años, a partir de aproximadamente el año 440 después de Cristo, fue sistematizar y aunar en un único cuerpo las propias doctrinas y atender, a un mismo tiempo, la imponente herencia de las tradiciones religiosas orientales y el flujo de la filosofía clásica griega. Sabemos que diversas obras suyas, hoy perdidas, estaban dedicadas al estudio de la teología órfica y a Pitágoras, lo que en modo alguno resulta casual. En pleno siglo XIV, al hablar de la nobleza interior del alma, Juan Tauler, discípulo y transmisor de Eckhart, escribió que muchos habían debatido sobre los elevados «asuntos» del alma, entre los cuales estaban:

El obispo Alberto [Magno], el Maestro Dietrich y el Maestro Eckhart [...]. Los doctores que hablaron de esto con gran entendimiento lo hicieron como consecuencia de haberlo vivido en sí mismos. Ellos lo han experimentado realmente y lo han leído en los grandes santos y doctores de la Iglesia que escribieron de esta verdad. Incluso antes de la Encarnación varios filósofos hablaron de esta nobleza: Platón, Aristóteles, Proclo.¹

La actividad de pensadores como él permitió mantener viva la herencia de una concepción largamente elaborada en el mundo antiguo,² un legado que fue recogido en su dimensión más plena por el enigmático Dionisio Areopagita, autor al que se atribuyen las obras que componen el llamado *Corpus Dionisiacum* o *Corpus Areopagiticum*, del que nacen, en gran medida, las fuentes místicas del Occidente cristiano. Apasiona observar la determinación, y a la vez la sutileza, con las que

¹ *Temas de oración*, «Raíz de la vida», XV.

² Véase E. P. Bos y P. A. Meijer (eds.), *On Proclus & his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1992. En los artículos contenidos en este libro es frecuente observar un mundo de conexiones entre el orfismo, el pitagorismo, Platón, Plotino, Proclo, los cuales, a su vez, nos conducen a Alberto Magno, Tomás de Aquino, Eckhart, Berthold de Moosberg y Ockham, entre otros.

la espiritualidad oriental se filtró a través de las mencionadas escuelas y autoridades, y cómo éstas cristalizaron en las composiciones asignadas al Areopagita, del mismo modo que, en otro sentido, se manifestó en las de san Agustín.

Reparar en las confluencias y paralelismos entre Oriente y Occidente, como lo hizo muchos años atrás Rudolf Otto, percibir el trazo de las líneas maestras comunes que enlazan, por poner un ejemplo, espíritus tan distantes en el tiempo y el espacio como Śankara, Plotino y Eckhart, ayuda a evitar dogmatismos.¹ No está de más recordar, por lo comentado, que el filósofo de las *Enéadas* se formó con el alejandrino Amonio Saccas, «el de las alforjas», conocedor de la cultura oriental, quien le alentó en el deseo de frecuentar la filosofía de Persia—el mazdeísmo zoroástrico—y de India. Esta inclinación espiritual, que invitaba remontarse a la tradición y a recobrar los beneficios deparados por la memoria, fue más común de lo que pueda imaginarse. Un neopitagórico como el sirio Numenio de Apamea, que vivió en el siglo II después de Cristo, señaló la necesidad de regresar a las doctrinas de Pitágoras, pero también a las surgidas entre los pueblos que habían adquirido una notable civilización, y aprender de «las iniciaciones, enseñanzas y los fundamentos culturales (que llevan a cabo de acuerdo con Platón) de los brahmanes, judíos, magos y egipcios».² No son escasas las noticias y los escritos en los se percibe la antigua admiración hacia Oriente.

¹ Es de mucho interés al respecto el libro de F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino y Śankara*, Buenos Aires, 1982. También, del mismo autor, y en esta dirección, *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos Aires, 1981.

² «Sobre el bien», I, fr. 1.^o (9.^a L.), en Numenio de Apamea, *Fragmentos y testimonios*, obra contenida en la edición de F. García Bazán, *Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico*, Madrid, 1991.

El romano Valerio Máximo, al comentar el carácter y honor de quienes resisten la adversidad con fortaleza, no dudaba en mencionar como ejemplo la conducta de los indios, quienes, señala, practican el ejercicio de la paciencia y viven desnudos fortaleciendo el cuerpo con el riguroso frío del monte; y los hay que se exponen a las llamas sin quejarse, y éstos, despreciando el dolor, «consiguen no poca gloria y el título de “sabios”».¹

La relación directa entre el contenido del llamado Pseudo Dionisio Areopagita y los nombres de Plotino, Proclo y algunos Padres y escritores eclesiásticos, como Evagrio de Ponto y Juan Clímaco, es un hecho meridiano y conforma una cadena que siguió alentando a maestros que deambulan solitarios por la historia, aunque la suya es una presencia firme, espíritus como los de Escoto Eriúgena, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Eckhart, Nicolás de Cusa y tantos más—entre los que no cabe olvidar las tan dispares figuras de Böhme, Bruno y Spinoza, y, sin embargo, unidas por comunes puntos—, que dejaron una estela en la cual asoman, en el terreno de la mística más genuina, personalidades como las de Ruysbroeck y Gerson en el umbral del siglo xv, y las de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz en el siguiente.

Lejos de identificarlo con un discípulo de san Pablo en el areópago, como así se pensó durante muchos siglos, es muy probable que tras la figura de Dionisio Areopagita se halle un monje sirio llamado Sergio de Reshaina, muerto en 536. De entre sus obras, que como hemos visto se difundieron con el nombre de Pseudo Dionisio Areopagita, una de ellas, brevísima, resultó decisiva y de alcance enorme, insólito podría decirse. Se trata de unas pocas páginas, apenas unos párrafos que hablan con naturalidad de la Causa y la tiniebla su-

¹ *Hechos y dichos memorables* III, 3, 6.

praesencial, de lo invisible y lo intuido, de la renuncia al conocimiento, del no-saber,¹ de algo que no es número ni orden ni magnitud, ni igualdad ni desigualdad, ni es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No es ninguna de las cosas que no son, ni tampoco de las que son. Es Causa «que ni quita ni añade», es elocuente y lacónica a la vez, e «incluso callada, pues carece de palabra y de razón». Las reflexiones de este tenor provienen del tratado titulado *Teología mística*, en el cual se habla de Dios a través del silencio. Empieza de este modo:

Trinidad supraesencial, Sumo Dios, Suprema Bondad, guardián de la sabiduría divina de los cristianos, condúcenos a la más desconocida, la más luminosa, la más alta cumbre de las Escrituras místicas; allí están ocultos, bajo las tinieblas más que luminosas del silencio que revela los secretos, los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología, que resplandecientes desbordan su abundante luz en medio de las más negras tinieblas y en ese lugar totalmente intangible e invisible inundan de hermosísimos fulgores a las mentes deslumbradas.²

Ciertamente, en el Pseudo Dionisio se encuentra un fascinante sincretismo de saberes, una operación en la que el conocimiento del pasado demuestra una vasta conjunción de ideas y mundos. Aquí ya está del todo perfilada la interioridad de la vida del espíritu, el neoplatónico ir «solo hacia el Solo», la forma en que se genera el proceso de la intimidad, el sendero que facilita ese estar «más cerca de mí que yo mismo», por recoger el título de Peter Sloterdijk.³ En el comentario relativo al fenómeno místico, este filósofo pone de relieve que aquello

¹ La expresión del «no-saber» contenida en el escrito del Areopagita dio título a uno de los tratados místicos más importantes del siglo XIV, el anónimo inglés *The Cloud of Unknowing* o *La nube del no saber*.

² I, I. En *Obras completas*, p. 245.

³ «Más cerca de mí que yo mismo. Elementos teológicos para una teología del interior común» es el título que contiene el capítulo 8 de *Esferas*, I. Madrid, 2003, pp. 485-549.

que los psicólogos y sociólogos de hoy entienden por intersubjetividad «está prefigurado en los discursos teológicos», el debate mismo en el que crece la raíz de la díada Dios-alma, la pregunta acerca de ¿dónde estoy «situado» cuando pienso en el «no-ahora» y, sin embargo, lo hago desde el presente? ¿Qué me lleva a reorganizar mi existencia, a sentirme como insuficiencia si estoy constituido de totalidad? A qué la voluntad, si sólo me conduce a trazar un círculo en torno a lo que soy. Queda dejarse, abandonarse.

No es un juego intelectual que el mencionado autor señale que las *Confesiones* de san Agustín puedan ser leídas como una «historia de enfermos», ya que tratan, parafraseando sus palabras, de la curabilidad por Dios de la no creencia en Dios. Meditar este dilema, reparar en lo que significa verdaderamente, pensarlo con toda consecuencia, derivar la cuestión hacia los lugares donde el «yo» tenga un sentido «razonable» y convincente, sigue sin hallar respuesta miles de años después de hecha la pregunta, porque el ser humano, siguiendo la reflexión heideggeriana, no ha alcanzado—y acaso no le es dado alcanzar—su «fundamento sólido» en la que es la búsqueda del propio sentido y que, en definitiva, constituye el grueso de la metafísica occidental.

Estos argumentos han llevado a pensar que determinados aspectos del pensamiento místico, y particularmente en el seno del extraordinario movimiento surgido en la España del xvi, son, por extraño que resulte, un antecedente de la filosofía contemporánea que, por activa y por pasiva, ha cuestionado en el último siglo y medio la lógica especulativa de Hegel y los «límites de la razón representativa», como lo hicieron Kierkegaard y Nietzsche.¹ La angustia, el amor, la tenta-

¹ La sugerencia está magníficamente planteada por P. Peñalver en *La mística española (Siglos xvi y xvii)*, Madrid, 1997, p. 14.

ción, la muerte, la seducción, la debilidad, la contradicción, el miedo, que el racionalismo ha interpretado con obcecación como «accidentalidad psicológica», resultan para los místicos un camino de exploración que se adentra en el psiquismo más complejo, auténtico y dramático del ser, porque la vida humana no puede reducirse a aspectos analizables, cuantificables ni «matematizables» como ha sugerido Pierre Hadot. Nuestro interior dista de la unificación, no somos «puro éxtasis ni pura razón ni pura animalidad», sino una multiplicidad de niveles, división, cúmulo de dimensiones.

Nada de todo esto puede entenderse ni hacerse soportable sino mediante la superación del mundo de la lógica y habiéndose previamente «desnudado de pensamientos». Aunque, es verdad, la mística no debe ser leída en clave filosófica, resulta incontestable su importancia en la contribución al conocimiento del ser humano. Ya en 1408, año del que proviene la primera versión de la obra de Juan Gerson, *Sur la théologie mystique*, su autor sentenciaba que, si llamamos filosofía a toda ciencia que procede de la experiencia, «entonces la teología mística es una filosofía».¹

Pensar la pérdida de uno mismo como liberación personal, reparar en términos como el de autoaniquilación, tender a lo indefinido, transformarse en *pneuma*, ser un *pneumatikós*, un espiritual, esto es, ser nada, carecer de voz, no desear, *nil volo*, creer que la mirada sólo tiene significado si mira a lo alto, percibir que el oído únicamente nos salva si asciende, nota a nota, por la escala del fúnebre *Lux aeterna* de Ockeghem, sentir el mundo como insatisfacción, insuficiencia y simple tránsito, son una tendencia muy marcada dentro del misticismo, especialmente cristiano, un sentimiento al que no son ajenas—lo que parece paradójico—las corrientes

¹ Première partie. Considération III.

utopistas y determinadas concepciones idealistas de los siglos XIX y XX, que en sus dogmas han transformado la existencia en una vocación de futuro y alimentado una percepción: el moderno y continuo desprestigio del presente. Menospreciar el presente es una enseña de nuestros ideales fundados en la utopía. Concebir la vida y el devenir cotidiano como precariedad, como algo imposible de colmar, conduce a un recurrente cuestionamiento de la individualidad, una individualidad que es discordia porque busca ser explicada.

Querer responder con la lógica a una nada resulta uno de los extravíos de nuestra cultura. Referir que el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo, tal como señaló Wittgenstein, y afirmar que «sentirlo como un todo limitado es lo místico», son conceptos que podemos encontrar, por ejemplo, en el *Tractatus logico-philosophicus*, en el cual se argumenta que no importa cómo sea el mundo «para lo que está más alto», pues Dios «no se revela en el mundo». De ahí que no resulte un azar el modo en que el autor concluye el libro, a la manera de alegato del silencio, pues «De lo que no se puede hablar, mejor callarse».¹ No vayamos a creer—siguiendo su símil—que estamos tejiendo una tela en un telar vacío y, pese a ello, sigamos haciendo los movimientos propios de tejer. Pero también, tomando otra senda, habría que preguntarse con Shizuteru Ueda² si la operación que debe efectuar-

¹ Véase lo comentado de 6.41 a 7. La idea que sigue referida al telar se encuentra en *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 1988, p. 301. En esta misma obra, decía Wittgenstein: «El hablar en silencio “interno” no es un fenómeno medio escondido, como si uno lo percibiera a través de un velo. No está escondido en absoluto [...]. El íntimo parentesco del “habla interna” con el “habla” se expresa en que puede comunicar audiblemente lo que se habló internamente, y que al habla interna la puede acompañar una acción externa», II, 10, p. 505.

² Ueda, S., «Silencio y habla en el budismo zen», en *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, O. Pujol y A. Vega (eds.), Madrid, 2006, pp. 13-38.

se es justamente la contraria, esto es, reparar en que es precisamente lo indecible e inexpresable lo que nos hace callar.

La antigua propuesta de Plotino, casi al final de la *Enéada* III, de que la inteligencia debe retirarse y entregarse «a la parte zaguera de sí misma» para avistar y oír todo en su plenitud, es un modo de proponer la intuición como maestra del estar en la tierra. Porque la inteligencia, asegura, no tiene que serlo plenamente, pues apenas sirve a nuestros propósitos si no es desde el punto de mira que no se encuentra en el centro de ninguna cosa ni en parte alguna. Parece cabal no aplicar noción ni palabra, no ser acto ni acción. Debemos sospechar, tras ser asediados por los grandes sistemas filosóficos, sazonados de racionalismo y empirismo, tan reduccionistas, que la lógica a veces puede actuar como una alucinación de la mente. De ahí el silencio, el negarse a explicar los pormenores de algo que no admite, por definición, el detalle, puesto que es totalidad. Cuando Bergson¹ enunciaba que al «ensancharse la franja de intuición» que rodea la inteligencia del individuo «tenemos la vida mística», se estaba refiriendo a esto.

VI

La aparición del término «monasterio» se encuentra en *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría, el mayor representante del judaísmo helenístico, que vivió en torno a los años 20 antes de Cristo y 50 después de Cristo. *Monastérion*, en griego, significa «lugar solitario», y es el vocablo con el que este filósofo indica el aposento que los terapeutas (*therapeutés*),² sabios judíos contemplativos que vivían en comunidad, des-

¹ *Las dos fuentes de la moral y la religión*, México D. F., 1990, p. 154.

² El nombre deriva de *therapeúein*, «curar», pero también de «servir», servir a Dios.

tinaban en sus propias casas a la oración y a la meditación. En dicho aposento no estaba permitido entrar bebida ni comida ni nada que sirviera para el cuidado del cuerpo, sino únicamente «los oráculos inspiradamente enunciados por los profetas, los himnos y los otros escritos que sirven para hacer crecer y llegar a su plenitud el conocimiento y la piedad» (*De vita contemplativa*, XXV). Un entorno con sólo lo esencial, «en todo desnudo» que decían los místicos, sin cosa que contenga vanidad.

Un *monastérion*, un exiguo marco que también podía consistir en una cueva o en un chamizo levantado en el páramo. Eran los espacios para quienes huían del mundo y buscaban en el yermo, en el absoluto apartamiento, la purificación y la unión con el todo. El desierto aparecía como el territorio donde la voz divina resonaba con más nitidez, lejos de las ciudades. Transitar por él significaba adentrarse en el vacío, penetrar en la nada para encontrar en ella, precisamente, la plenitud. En comunidad, como hicieron los esenios en Qumrán y los terapeutas en el norte occidental de Egipto, o bien a solas, en completa *herèmia*, a ejemplo de los maestros. Aquél había sido el escenario del Éxodo, el rojizo templo que sirvió a Moisés para acercarse a lo inaudible, la soledad en la que Jesús permaneció cuarenta días. Quienes acudían a dichos parajes esperaban de aquella extensión un encuentro, o mejor decir, un nacer. Allí el silencio acontecía como un feliz destierro, anunciaba el paradójico y liberador trayecto a ninguna parte. Estar apartado en el rigor de una naturaleza enmudecida, hecha de vacíos, limaba el espíritu, lo allanaba, como si el roce con la arena puliera la aspereza de los hombres.

Dejar atrás el trato con el prójimo, abandonar las calles para recogerse, escuchar el silencio e iluminarse, son de hecho una aspiración constante que recrea la literatura mística de todas las épocas. De este modo, Ibn 'Atā' Allah, en uno de los capí-

tulos del mencionado *Sobre el abandono de sí mismo*, se pregunta qué sentimos al retornar después de haber estado fuera de casa, a la que se llega desmadejado y cabizbajo, «vacío de corazón», tras «contaminarse del trato profano». De un vagar por el mundo acaso «quede sólo el hollín» (VII), porque las llamas se apagan con la quietud. Destiértrate, «entra en tu retraimiento», «cierra tu puerta sobre ti», quédate en tu cámara, porque, en las palabras de Tomás de Kempis que tradujo Luis de Granada, «el rincón usado se hace dulce, y el poco usado causa fastidio».¹

El órfico descenso a uno mismo, el pasadizo que lleva al interior, bajar a lo profundo—al abismo silencioso de Dios para los cristianos—necesita de la soledad. Isaías, Buda, Milarepa. Pitágoras se aislaba en una gruta de Samos, lo mismo que Zoroastro en la caverna que consagró a Mitra y en la cual descendían las almas camino de la purificación. Con idéntica propiedad procedían los yoguis que buscaban refugio en las montañas. En la oquedad de una roca era posible encontrar lo que de común no se hallaba ni en el templo ni en la plaza de una ciudad. Lejanía y meditación. Con la palabra *daxma* los persas denominaban una torre de silencio, aislada; en ella depositaban a sus difuntos bajo el vuelo de los buitres. Se meditaba en soledad junto a un cuerpo yaciente. Significaba—no lejos de lo que hará Hamlet al contemplar el cráneo de Yorick—pensarse a sí mismo, como hizo Jeremías al volver la vista a su vida extinguida. También en el desierto, Elías, Simón, Juan Bautista.

De la leyenda de aquellos anacoretas se alimentan los ascetas y místicos pintados por Zurbarán y Ribalta, casi desnudos, nudosos, zarzas vivas, no solitarios, porque a través del silencio se pretendían unidos a algo que les hablaba. Jeró-

¹ *Imitación de Cristo*, XX, «Del amor de la soledad y silencio».

nimo los describe entecos y de larga cabellera, ensimismados, brunos, con la mirada puesta en un mundo más allá de su horizonte. Él fue uno de esos hombres de soledad en el desierto de Cálcide. En sus relatos dice que a Pablo de Tebas el vestido y el sustento se lo proporcionaba una palmera, y cuenta que en un territorio cerca de Siria vio a un monje que se mantenía únicamente con cebada y agua sucia. Otro vivía en una especie de hoyada a la que llegaba un poco de agua, y por todo alimento ingería cinco higos diarios, la misma fruta que Hilarión tomaba a la puesta del sol en un sequedal camino de Gaza. El rigor a que éste se sometió venía inspirado por su maestro, el anacoreta Antonio, que pasó decenios en unas ruinas e instigó a muchos al confinamiento y la meditación.¹

De aquellas figuras excesivas se apreciaba la virtud que nacía de una realidad estática en la que, sin embargo, discurría todo el caudal de la vida. Espíritus que dejaban el acuerdo con los hombres para entrar en la tierra a sus ojos ya desentrenada, convertidos en seres distantes de sí, silenciosos, extáticos, escogidos. Son los que, tanto en Oriente como en Occidente, viven en las obras de Ribera, o en las del persa Torabí, cuyo *Asceta solitario* habita en un árbol muerto. A sus pies, la siguiente inscripción: «En el rincón de la soledad, estoy sentado, solo. He desaparecido de la memoria de los hombres». Apartado y presente a la vez, como lo están los ascetas zen que purifican el corazón en la soledad, alegres en su ausencia, sobre el fondo tenue que les dio Shih-K'o en el siglo x.

El prestigio de dichos ermitaños y cenobitas fue proverbial en el cristianismo primitivo. Puede decirse que el monacato de Occidente surge en el siglo iv de la palabra, pero también, y muy particularmente, del silencio de esas vidas solitarias

¹ San Jerónimo, «Vida de san Hilarión», III, en *Vidas de ermitaños*.

que aunaron el saber con la quietud y la contemplación en los desiertos de Palestina, Siria y Egipto, en los asentamientos occidentales del delta. Macario, Casiano, Poemen, María Egipciaca, el citado Antonio, Paladio, Pacomio, eran nortes, señales que dieron a Basilio y Benito los argumentos para escribir sus reglas, razones para establecer, a partir de sus actos, el orden en el reposo, una *hesychía* como la que resplandecerá en el monte Atos durante el Medievo, en los días del bizantino Gregorio Palamás. La propuesta de aquellos rastreadores de la nada, que en definitiva recogía los preceptos de la más antigua espiritualidad, resultará única por cuanto se propuso un hacer, un construir sin ruido, un, inimaginable para nosotros, levantar algo calladamente.

La presencia de los «Padres del yermo» fue, pues, decisiva para la espiritualidad de los místicos de Occidente y para señalar también en qué manera, con qué austeridad debe engrandecerse el interior humano. Por eso el monasterio, o mejor aún, la celda, podía representar la traslación del desierto, un espacio privado, el lugar solitario de lectura, el remanso que favorece «no sufrir compañía», no padecer presencia de nadie, que es la segunda de «Las condiciones del pájaro solitario» referido por san Juan de la Cruz. Él habló en varias ocasiones de esa «avecilla» que se eleva a lo más alto de las ramas y que, según escribe en los *Avisos espirituales*, «ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de otra criatura».

Se trata de estar «solo y callando» (Laredo), puesta la guarda sobre sí, día y noche, confinado para todos y en todo. «Es gran cosa no estar junto a nadie—dice Teresa de Jesús—, ni hablarse si se desea poner cimiento». Así, sabido lo cual, procura «estar en el desierto», en lo más secreto, «asíéntate en soledad como la tórtola» y huye de los lugares públicos, y «también aun de tus domésticos y familiares, apártate de amigos y enemigos» (Luis de Granada). No es anecdóti-

co que estos pensamientos surjan intensamente durante el siglo XVI, cuando la existencia se había convertido ya en una brecha, en una realidad fisurada. Quien estaba alentado por este impulso se reconocía dispuesto a vivir, por fin y en primera persona, la antigua aventura espiritual del desierto, la travesía de la nada, rodeado de mundo pero ajeno a él, un mundo que *ya* no interesa.

Del mismo modo, como reducción de espacios, y siguiendo la metáfora del monasterio y la celda, cabe pensar que el libro podía empezar a entenderse, al igual que ahora, como un desierto, un *monastérion*, una clausura, una ventana entre las manos. Porque el libro era y es, a la vez que receptáculo, una forma de derecho al silencio. En la obra maestra que es *En el viñedo del texto*,¹ Ivan Illich cuenta que en aquella forma de religión, tan relacionada con la lectura, descansa una de las bases sustanciales del espíritu de Occidente. Leer a solas favorece un ejercicio de asimilación de la memoria, aunque también un diálogo con lo que «no está». Desde este «derecho al silencio» es posible despertar el oído interior, avivarlo. *Sibi legere*, leer para uno mismo, se había convertido durante la expansión del monacato en una forma de aislamiento en el seno mismo de la soledad «organizada» del monasterio, lo que significaba vivir el silencio dentro de otro silencio más esparcido, el conventual. Un desierto cavado en el desierto. La de aquellos monjes, ciertamente, no era una lectura hecha en perspectiva, distante con respecto del pasado, sino una vivencia que, bien al contrario, facilitaba la cohabitación con el universo moralizado y descrito en las Sagradas Escrituras. Esta es la razón por la cual el referido Illich arguye que para el lector moderno la mente es análoga a la pantalla sobre la que se proyecta la página, cuya imagen, de pronto, ante cual-

¹ *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al «Didascalicon» de Hugo de San Víctor*, México D. F., 2002.

quier eventualidad o distracción, puede esfumarse. No sucedía así al lector monástico: estar ante un libro no resultaba accesorio, sino que conformaba su existencia misma y suponía un hecho incluso físico, «carnal», un pulso, un ritmo, un sonido que ponía en su boca para bisbisearlo. Es revelador que los monasterios, que precedieron a las universidades en el cultivo del saber, fueran descritos a menudo como los «hogares de bisbiseantes y masticadores».¹ Se entiende bien que Pedro de Alcántara, en los *Avisos*, haga una repetida alusión a «un rumiar y un digerir» los asuntos divinos, y que hable del «bocado» venido del Cielo.

Ante la conclusión de Wittgenstein, que hemos visto, propone callar ante aquello de lo que no es posible hablar, no pronunciarse, no escribir, abstenerse, es factible defender también que no siempre—o acaso pocas veces—el espíritu vive en el habla, y que, lo indicó Heidegger—para quien especular sobre el silencio significaba, según declaración, algo tan duro y complejo como hacerlo sobre el lenguaje—, en el decir y el escribir puede producirse una aproximación a cuanto desconocemos, a lo que somos, aunque quizá no una llegada propiamente dicha.

Si toda palabra, toda escritura, tiene su principio en lo «inhabitable», como ha dejado escrito este filósofo, el hablar lleva implícito un previo escuchar,² esto es, un haber estado callados, que es el momento en que nos generamos. Porque, bien entendido, el silencio origina. Dice Tauler:

Elige callar tú y hablará Dios o hablar tú para que Él calle. Debes hacer silencio. Entonces será pronunciada la palabra que tú podrás

¹ *Ibid.*, p. 75.

² A este respecto es de gran interés el capítulo de M. Heidegger «El camino al habla», contenido en *De camino al habla*, pp. 179-200.

entender y nacerá Dios en el alma. En cambio, ten por cierto que si tú insistes en hablar nunca oirás su voz. Lograr nuestro silencio, aguardando a la escucha del Verbo, es el mejor servicio que le podemos prestar. Si sales de ti completamente, Dios se te dará en plenitud, porque en la medida que tú sales Él entra. Ni más ni menos.¹

Por más que la escritura, es cierto, represente para el misticismo una contradicción natural, la transmisión del conocimiento, también espiritual, ha tenido en los libros, y de manera marcada en Occidente, un campo extenso y fértil, un terreno que ha hecho compatible sembrar y a la vez pensar el fruto que brota en él. Siempre se desea recibir, leer unas palabras «escritas a mano y en silencio» («*verba mittere manu facta in silentio*»)² que provengan de un tiempo y unos lugares que nuestra mente ya no recuerda. La tan humana necesidad de narrar implica reflexionar acerca del pasado, proyectarse desde su memoria para conocer mejor el presente y poner en claro nuestro comienzo oscuro.

VII

Si, efectivamente, la escritura se revela en la mística como un hecho paradójico, éste tuvo, sin embargo, un pronunciamiento sin precedentes en la España renacentista, cuando la literatura espiritual se cultivó y propagó de manera extraordinaria, imprevisible. O quizá no tan imprevisible. El caer del Medievo trajo consigo un diferente modo de entender las cosas, una fuerte disensión con la realidad y, desde luego, con la idea de «individuo». El siglo xvi resultó un generador de fuerzas opuestas, una época en la que el diálogo, entendido como estructura, se convirtió en un contrapeso de

¹ Temas de oración, «Nacimiento», II.

² San Agustín, *La Trinidad*, X, 1, 1.

voces, en una tensión. No es posible seguir creyendo que el Renacimiento fue un paradigma de equilibrio.

Las corrientes místicas, por supuesto y especialmente, sintieron avivar esta tendencia de contrarios, la cada vez más controvertida relación entre Dios-hombre, Dios-destino, Dios-tiempo, lejos ya de la fluencia en aparente calma, ordenada, de los siglos pasados. Entre los místicos, la escritura y la lectura se transformaron en un ejercicio de indagación, en un despliegue de preguntas y respuestas efectuadas no siempre desde la tranquilidad. Empezaba a abrirse una etapa instigada por el sentimiento de pérdida de la unidad y, en lo espiritual, todavía más de la unidad divina; había sobrevenido otra forma de relación establecida, ya a mucha distancia, entre dos soledades: la soledad de Dios y la soledad del hombre, del «individuo».

He aquí la complejidad del diálogo, su textura de insinuaciones, afirmaciones, negaciones y esperas. El Renacimiento trajo consigo esta inestabilidad, el ir y venir a que conduce el conversar incómodamente, una constante caída y un continuo ascenso, un movimiento incisivo que tampoco cesará de voltear durante el siglo XVII. Por eso el silencio adquirió entonces otra significación, otra deriva: la del vivir escondido. En una sociedad como la moderna que ha proclamado hasta el extremo la privacidad, sólo se vive escondidamente.

La exacerbada conciencia de uno mismo, paralela a la llegada de la modernidad, comportaba no sólo fatiga sino necesidad de «abandono». La consecuencia, en el terreno del espíritu, se expresó en un «dejarse», en un deseo de liberarse, e incluso y muy importante, por contradictorio que parezca, en un no buscar nada en Dios, antes bien en un caminar hacia el todo «sin particular consideración», sin pensamiento.

Merece leer con detenimiento la tercera de las señales «que ha de haber el espiritual», según Juan de la Cruz:

La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso, y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad—a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro—; sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué.¹

Nada de lo dicho, sino al contrario, fue indiferente a la mística, que buscó superar el mundo que se le ofrecía. Nunca como hasta entonces resultó tan grande su incompatibilidad con respecto al orden social. En medio de aquel ajuste de cuentas, por así decirlo, mantenido con lo que se creía un pasado «improductivo», el de la Edad Media, el sistema dejó poco margen, o ninguno, a la disidencia. Los «espirituales» acontecían en la recién creada realidad como un contrapunto, figuras de espíritu crítico, no encajadas, «desasidas», inadaptadas. De forma que la respuesta radical fue pasar a un intento de modificación de la existencia, llegar, mediante la pasividad interior, a comprender la ignorancia de uno mismo, «desnudo ya de mundo», ajeno a la multiplicidad, porque el ser es, sobre todo, tendencia a la unidad.

La emergencia y solidificación de los Estados, la economía cada vez más articulada por la banca, los desmanes de la Iglesia, la inmoderada floración de prestamistas cuya usura sometía a familias enteras, las enfermedades y las epidemias, la pobreza sin cuento, la fatuidad de los poderosos, la movilización y expulsión de poblaciones a causa de las luchas políticas y religiosas, configuraron un panorama difícil de so-

¹ *Subida del monte Carmelo*, II, 13, 4.

brellevar. El advenimiento de la Edad Moderna, que en España tomó cuerpo con la llegada de Carlos V de Alemania, transformó, sin duda de manera nada apacible, la mentalidad y usos de una sociedad que, para mayor discordia, padecía un duro enfrentamiento entre las etnias judía, cristiana y musulmana.

El conocido cuadro de Pedro Berruguete, *Auto de fe presidido por santo Domingo de Guzmán*, pintado hacia 1500, con supliciados y leños a la espera de alimentar la hoguera, no es una recreación surgida de la imaginación de su creador. En él un carcelero, sentado y hastiado, apoyada la cabeza en una mano mientras con la otra sujeta una cuerda que oprime el cuello de un nuevo condenado, mira al vacío, muy hecho ya a su oficio. En la parte de arriba, los inquisidores dirimen sobre la suerte de las víctimas. Uno de los comisionados, acostumbrado funcionalmente a la quema, duerme. El conflicto discurrió en torno a los tribunales, los presidios y el fuego: las acusaciones, las persecuciones y las condenas fueron moneda corriente, y en el campo religioso resultaron incontables. Las llamas desvelaban por igual los rostros de reformistas, judíos, dejados, moriscos y alumbrados, se abrían paso y crepitaban entre los quietos y los estigmatizados como herejes. Hubo índices, y muy extensos, de libros prohibidos, destierros y reclusiones celosamente vigiladas.

Nombres ilustres, como los de Juan de Ávila, que era judío converso, y Luis de Granada, fueron inculcados por la Inquisición, por no referirse al tardío proceso de Miguel de Molinos. Antes de que el castigo recayera sobre él, Juan de Valdés huyó por la afinidad con el erasmismo. Muchos escribieron con un sutil desvelo, sabedores de que cualquier renglón, cualquier paso, iba a levantar sospecha, y bajo esta amenaza y censura obraron Ignacio de Loyola—que fue acusado de alumbrado—, Teresa de Jesús—cuyo libro de la *Vida* fue re-

tenido—y Juan de la Cruz—delatado tres o cuatro veces a los inquisidores de Toledo, Valladolid y Sevilla—. Este último, de no morir tempranamente, habría sido enviado a México como solución al obstáculo en el que se había convertido su persona. Los problemas de fray Luis de León fueron los comunes que podía encontrar entonces un espíritu como el suyo. Por ello, la mayor parte de escritores de espiritualidad rehusaban citar determinadas autoridades extranjeras relacionadas con la *devotio moderna*, tal era el miedo a ser señalados. Sólo un ejemplo: Tauler, cuyos escritos entraron con ímpetu en España a partir de la década de 1540, no sería mencionado hasta unos sesenta años después, pese a que su calado había sido determinante. No en vano, los ahora citados fray Luis de Granada, san Juan de la Cruz y fray Luis de León, como también Alonso Rodríguez y Francisco Suárez, entre otros, tuvieron en el místico renano un maestro impagable.

En realidad, no debe sorprender esta intransigencia, ni cabe acusar de pocas miras a aquella época, porque muchos siglos después, Menéndez Pelayo, casi siempre enojado y con aspavientos verbales, seguía viendo herejías en casi todos los rincones de la *Historia de los heterodoxos españoles* (1956), sobre todo la transcurrida entre los siglos XVI y XVII. Y todavía Julio Caro Baroja, tiempo después, iba a encabezar irónicamente un capítulo de *Las formas complejas de la vida religiosa*, como sigue: «¿Hay una “bohemia” religiosa?»¹ en el cual refiere a Francisco de Osuna, una de las cumbres de la literatura mística.

No es un cometido de estas páginas desentrañar y analizar estas cuestiones, tan estudiadas ya en una inabarcable bibliografía, aunque sí es de mencionar, muy a vuelapluma, que las

¹ *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1985, cap. XIX, pp. 483-503.

solas fuentes de influencia sobre la mística la hicieron una materia incómoda. Cabe pensar al respecto en el flujo islámico que, de un modo más o menos intenso, se halla presente en las escuelas ascético-místicas. Dentro de la Orden dominicana, vemos que Jordano de Sajonia, muerto en 1237, encargó la traducción de Averroes y Algazel, una dirección continuada todavía con mayor intensidad por Raimundo de Peñafort avanzado el siglo XIII, quien impulsó, cosa muy importante, la creación de escuelas de lenguas orientales. De una de ellas salió Raimundo Martín, cuyas obras evidencian una gran familiaridad con al-Fārābī, Avicena, al-Rāzī y, por supuesto, con los mencionados Algazel y Averroes, un pensamiento el de este último que atrajo señaladamente a otro ilustre dominico, Tomás de Aquino. Es notable observar que Avicena y Algazel son referidos conjuntamente por Gerson, autor central sobre el estudio y difusión de la teología mística de Dionisio Areopagita en el atardecer medieval, como autoridades maestras, pues, al versar sobre un asunto relativo a las seis potencias (*sex potentiarum*), dice que ellos «parecen haberlo enseñado».¹

Esta marca del pensamiento musulmán sobre la escuela dominicana será todavía muy perceptible en autores como Luis de Granada, una vía que se abrió igualmente entre los franciscanos gracias a Ramon Llull, admirador, estudioso y valedor del sufismo que fijó la mirada en Algazel y Averroes, pero también en los sufís andalusíes como Abū-l-Abbās e Ibn Arabī. Es demostrativo que el célebre cardenal Jiménez de Cisneros, franciscano, costeara con esplendidez una edición de las obras de Llull, cuya huella siguió fresca en la Orden como lo demuestra Francisco de Osuna, una impronta que nunca había dejado de estar presente y que se testifica en las páginas de *Theologia naturalis sive liber creaturum* de Ramón

¹ *Sur la théologie mystique. Troisième partie. Considération XVIII.*

Sibiuda, objeto de la extensa apología que hizo Montaigne en uno de los *Ensayos* (II, 12).

La escuela carmelitana, por supuesto, tampoco permaneció ajena a los citados autores islámicos, que, junto a maestros como Ibn 'Atā' Allāh e Ibn Farach, proporcionaron buena parte de la simbología mística utilizada por santa Teresa. Sin embargo, la presencia más diáfana del Islam queda reflejada en Juan de la Cruz, a quien se señala como un lejano eco de los šādilies, cuyas doctrinas estuvieron muy arraigadas en al-Ándalus y fueron absorbidas y luego difundidas por personalidades centrales como Abū-l-Abbās e Ibn Abbād de Ronda. De todos ellos, y también de Algazel, san Juan aprendió, o tomó, la teoría de la «renuncia», la «desnudez», el «dejamiento» y el «vacío».¹

Esta vertebración oriental tampoco fue extraña, como es natural, a los agustinos, que albergaron una marcada concepción averroísta. Sabemos que Bernardo Oliver, muerto en el meridiano del siglo XIV, permaneció bajo la influencia de Algazel, lo mismo que Luis de León la recibió de los judíos Salomón Ibn Gabirol y Maimónides—que fue «educado en escuelas árabes»—, y, una vez más, de Ramon Llull, del que era un estudioso. Cabe decir, en fin, que los alumbrados y los quietistas estuvieron en sintonía con buena parte de los autores que habían florecido en al-Ándalus y el Norte de África, y que tomaron de los šādilies y del llamado «sufismo heterodoxo» muchas de sus concepciones.

A la lectura enraizada en este legado vino a sumarse la de quienes han sido conocidos como los «místicos del Norte»,

¹ Véanse al respecto los títulos generales relacionados en la bibliografía debidos a M. Asín Palacios, P. Sainz Rodríguez, C. Cuevas, H. A. Hatzfeld, Á. L. Cilveti y L. López-Baralt, todos ellos de muy distinto enfoque aunque a menudo coincidentes a la hora de subrayar la influencia musulmana.

maestros inscritos en la *devotio moderna* del siglo XIV y cuyos libros circularon con fluidez gracias, en buena parte, al comercio establecido con los Países Bajos y Alemania. Un punto de arranque, primordial para la expansión de la nueva espiritualidad iniciada por Gerardo Groot, debe buscarse en Tomás de Kempis y su difundida *Imitación de Cristo*. Esta floración mística de procedencia nórdica fue un acontecimiento determinante a la hora de encauzar la visión de los escritores espirituales españoles. Eran las suyas otras voces, otro modo de resonar en el interior, una luz distinta.

Éste no fue un hecho circunscrito únicamente a la literatura mística. Al contemplar, por ejemplo, la pintura de Alejo Fernández o la de Luis de Morales, cuya *Piedad* es una forma táctica de mostrar el «despojamiento», se hace difícil desvincularla de los maestros del Norte. Y lo propio ocurre, con intensidad, en el campo musical, donde los grandes polifonistas franco-flamencos y neerlandeses, que por entonces escribían las partituras más avanzadas de Europa, como Obrecht, De la Rue, Compere, Gombert, Brumel y Desprez, el «príncipe de la música», marcaron la obra de la mayor parte de los compositores españoles, como es perceptible en Cristóbal de Morales, y no menos en su magistral discípulo Francisco Guerrero, y todavía en Tomás Luis de Victoria, que buscó una vida retirada y espiritual, al igual que el melancólico Fernando de las Infantas, a quien se acusó de quietista y padeció por ello el acoso del Santo Oficio.

Aunque a finales del siglo XV ya era asiduo en España un nombre como el del poético Enrique Suso y su *Horologium sapientiae*, o la *Teología mística*, que se atribuía a san Buenaventura y que sin embargo era obra del cartujo francés Hugo de Balma, fue en el siglo XVI cuando esta literatura devota entró con fortuna y fuerza inusitadas. La avidez, la necesidad de encontrar otras direcciones, reconocerse en la inti-

midad de san Agustín, volver a escuchar «desnudamente» las palabras de Dionisio Areopagita, revivir la formulación neoplatónica del Uno, alejarse del aristotelismo tomista, nacer, originarse en otro mundo, refutar el racionalismo al que habían llegado las escuelas teológicas, buscar cauces para acercarse nuevamente a la divinización del hombre, fueron los impulsores de esta difusión, masiva puede decirse, de la literatura ascética y mística del Norte europeo.

La tan criticada pero moderna subjetividad de aquellos contemplativos abrió caminos al conocimiento, a la actitud decidida de los «recogidos» que parecían fraguar desde el silencio su fuga del mundo. El espejo de estas ansias se encontraba reflejado en las obras de los místicos renanos Suso y Tauler, y también en las páginas de su contemporáneo Helwic von Germar, dominico como éstos, que guiaría a san Juan de la Cruz en la elaboración de algunos comentarios de la *Llama de amor viva* y del *Cántico espiritual*. Pero también, y en no menor medida, la renovada espiritualidad descansaba en el *Directorio de contemplativos* del flamenco Enrique Herp, franciscano que contribuyó a recobrar las líneas más puras de la mística y a dejarla a salvo de las continuas controversias escolásticas.

La presencia de Herp, que se sitúa en la raíz misma de este movimiento, fue continua y honda, lo mismo que la trascendental aparición del citado Hugo de Balma, prior en 1289 y 1304 en la cartuja de Meyrat, cerca de Lyon, y cuya *Teología mística* se tradujo al castellano en 1514 como *Sol de contemplativos*.¹ Este pequeño tratado, que sigue el espíritu del

¹ Véase la introducción de T. H. Martín a la edición de *Sol de contemplativos*, Salamanca, 1992, que es un buen resumen del panorama que vivía la mística española. Lo propio puede decirse de las páginas preliminares a sus ediciones del *Directorio de contemplativos* de Herp, Madrid, 2004, y de Ruysbroeck, *Bodas del alma. La piedra brillante*, Salamanca, 1989.

Areopagita, se erigió en una valiosa referencia de los lectores y los escritores espirituales. Y si referimos a Balma y Herp no es menos propio hablar de Ruysbroeck—o Rusbrochio, tal como figura en muchos textos españoles—, que en 1349 decidió apartarse del mundo y retirarse junto a los miembros de la pequeña comunidad de Groenendael, el «valle verde» cercano a Bruselas, donde, según parece, recibió la visita del propio Tauler. Su influjo sobre la mística en España resultó extraordinario. Si se tiene en cuenta que bajo su magisterio se formó Groot, iniciador, como se ha dicho, de la *devotio moderna*, indisociable del posterior protestantismo, puede suponerse el peligro que suponía leerlo en España.¹ La admiración que en su momento le deparó Lutero, no menor a la sentida por Tauler y por otros de los espirituales ahora mencionados, explica mucho de la prevención de la Iglesia católica y su expeditiva Contrarreforma.

¹ Merece la pena copiar aquí el texto de Menéndez Pelayo, porque su enfado es revelador de lo que en realidad sucedía: «Añádase a todo esto la influencia de los místicos alemanes más o menos sospechosos de panteísmo y quietismo. No se leía otra cosa; apenas había libros españoles de devoción en los primeros años del siglo XVI, y éstos no eran de primer orden», pues, al lado de las obras de Kempis, Juan Clímaco, san Buenaventura y Catalina de Siena, dice, «compartían el aplauso y aun los oscurecían y eran más leídos que ellos, por ser más favorables a la embriaguez contemplativa, los de Taulero, Suso, Ruysbroeck (a quien llamaban aquí Ruysbrochio), Henrico Herp y Dionisio Cartujano, por el cual, e indirectamente, venía a influir el Maestro Eckart [*sic*], principal fautor del quietismo y panteísmo entre los alemanes. Por eso obró sabiamente el inquisidor D. Fernando de Valdés al vedar en su *Índice el Espejo de perfección*, llamado por otro nombre *Theologia mystica*, de Henrico Herpio; el *De los cuatro postrimeros trancces*, de Dionisio Richel; las *Instituciones*, de Taulero; todos los cuales corrían traducidos al castellano y vienen a deponer contra la absurda opinión de Rousselot, que niega toda influencia de la mística alemana entre nosotros. Si que la tuvo, y muy funesta» (*Historia de los hererodoxos españoles*, Madrid, 1956, p. 172). Unos párrafos más adelante, acerca de los *alumbrados o dexados* de Toledo dice que eran «casi todos idiotas y sin letras. Unos fueron condenados a azotes, otros a cárceles», p. 174.



Ejemplar de la *Theologia Mystica* de Herp,
edición de 1538, que se conserva en la
Biblioteca Nacional de Lisboa.

Que Mombaer indicara la dirección tomada por escritores como Jiménez de Cisneros y Osuna, quien, además, estudió con detenimiento a Kempis y Dionisio el Cartujano (Dionio van Leeuw, o Dionisio Ryckel), a su vez conocidos por Teresa de Jesús; que Suso—pintado memorablemente por Zurbarán—, Balma y Herp alentarán a Laredo; que fray Luis de Granada tradujera la *Imitación de Cristo* de Kempis; que san Juan de la Cruz tuviera familiaridad con los escritos del referido Helwic von Germar, y que presentara tantas reminiscen-

Cambridge College, Cambridge, Massachusetts

Es curioso que M. Dupuy¹ diga que el silencio de los místicos renanos es por naturaleza más severo, abisal y frío que el de los místicos españoles, entre los cuales del silencio emana paz, «*douceur et musique*», y se vuelve más remansado. Quizá sea así, tal vez la «música callada» y la «soledad sonora» tengan que ver con ello. En cualquier caso, el silencio, expresado y debatido por estas autoridades ahora mencionadas, fluye como un instrumento que aligera el peso del mundo, lo hace más leve: deja, en lo interior, ascender libremente, y por eso, en clave religiosa, acerca a Dios.

A pesar de ciertos matices, casi nunca muy acusados, existe, como se ha visto en los capítulos precedentes, una veta profunda que sostiene la espiritualidad de la mayor parte de las culturas, un tenor que mantiene una analogía de creencias aunque expresadas de forma distinta. Bien argumentaba Santayana que las «mentes espirituales» apoyadas en algún sistema, sea platónico, cristiano o hindú, difieren sólo por puro accidente histórico. Por esta razón, si se atiende a la eclosión de la literatura mística que cruzó los siglos XVI y XVII, es fácil comprobar que los temas generales propios de otras religiones que no la católica asoman entre los místicos españoles, y advertir cómo se transforman y mudan para, de nuevo, aparecer bajo una nueva forma y propuesta en las corrientes filosóficas y religiosas contemporáneas.

Estos temas son los que accionan el mecanismo de la presente antología y ponen en movimiento una multiplicidad de cuestiones difíciles de reunir fuera en otra proposición que no sea la del silencio. Uno de ellos, y principal, es el abandono de la razón, porque el «pensamiento impide» entender todo aquello que no es «cogitable» (Laredo), de manera que «el entendimiento debe ser ciego» a fin de que no di-

¹ *Dictionnaire de Spiritualité*, pp. 849-850.

ficulte o distraiga la suspensión (Osuna). Para saber qué es el amor, el amor divino—sólo definible como una superior capacidad de unión—, debe «acallarse primero la razón» con el propósito de que la inteligencia vea lo que está oculto y ausente (Osuna). Por lo cual, es decisivo cerrar el entendimiento «a todo y suspenderse» (Juan de Ávila) sin tener necesidad de consideraciones ni recurrir a discursos, antes bien hay que «cercenarlos» y desechar «con suavidad todas las imaginaciones» (Molinos). El amor es, para Osuna, un «maravilloso callar», lo que verdaderamente empuja a salir de sí para establecerse en lo amado, que es la expresión más alta del silencio.

El fundamento de lo expuesto ahora, su acceso, es no pensar nada: únicamente de esta suerte resulta alcanzable la contemplación, cuyo verdadero objeto consiste en no buscarse a sí mismo (Falconi), zafarse de toda idea de lo que uno es. No estar y callar, no saber que se está meditando mientras se medita, no saber que se está orando cuando se ora (Alcántara), «desnudarse de pensamientos y cuidado del mundo», no pensar, no pensar nada (Juan de los Ángeles), y acudir «al necesario sosiego de las potencias», que es el medio adecuado para la quietud y el silencio (Teresa de Jesús). Cuando se halla desnuda de sus potencias, sin memoria, sin voluntad, dice Laredo, el alma entra en su perfección, con lo cual «mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios» (Juan de la Cruz).

Pero este no pensar nada carecerá de fundamento si antes no se ha procedido a despojarse de todo, radicalmente de todo, llevando a término el último y definitivo olvido de las cosas (Molinos), a acometer un extremo olvido de uno mismo (Luis de Granada), a sentir rechazo hacia lo que ha sido propiedad personal, dejando, en este empeño, la casa interior vacía, como un alma «desocupada de todo», sin querer

sembrar, libre ya y «desatado de todas partes», sin miedo ni pena a abandonar «lo que se tenía ordenado» (Juan de Bonilla). Conocer la realidad, tener una afinada concepción de la mente, aconsejan la libertad de poder desasirse para denostar el mundo y el pensamiento, hacer de tales obstáculos unas sombras difusas, lejanas, para lo cual es indispensable «buscar un lugar secreto» en el que procurar la paz y el silencio (Jiménez de Cisneros), un abrigo, «una zona escondida» desde la que sea factible recoger los sentidos: no es real esperar del exterior. Únicamente, radicado en un lugar que, por su naturaleza, no puede reducirse a espacio ni a un «dónde» ni a cosa que sea físicamente definible, resulta posible hacerse al «silencio secretísimo de la contemplación quieta» (Laredo).

Para que el «modo quietísimo» opere, para que cese el fragor mundano, hay que permanecer «mudos en lo interior» y sentirse exhortados a dejar el corazón callado (Osuna), tomar distancia, «desenamorarse del mundo» (Valdés), huir con diligencia del estrépito humano, acostumbrarse a tratar a solas con uno mismo (Molina), porque apartarse de este tumulto es lo que anula lo múltiple y lo diverso, lo dinámico, que es inhibido por el desapego y transformado en reposo.

Qué otra cosa es el ruido si no un «andar con el entendimiento buscando muchas palabras y consideraciones» (Teresa de Jesús), las cuales es menester no atenderlas. Cuanto más silencio, dice san Juan, más se oye, porque, ciertamente, es «necesario esconderse para oír, y esconderse después de haber oído» (Juan de los Ángeles). Al fin y al cabo, quien calla aparece como un oyente primordial, alguien que escucha el principio y aguarda a que las cosas, en correspondencia, también callen y, fuera ya de ellas, se agudice «el oído del espíritu en silencio a Dios» (Juan de la Cruz). «Desconfiar de Dios es pensar que no te oye», había escrito Falconi.

He aquí un punto capital: es preceptivo vivir «como quien escucha», como quien se esfuerza por escuchar la «interior habla», lo que resuena a la manera de «hablas interiores», las palabras imperceptibles (De La Puente) y que sin embargo infieren ímpetu para vencer el miedo, el temor a no ser «visible», a estar solo y sin destino.

El ser humano no sabe justificarse sin un destino, sin un objeto, sin una idea que le mueva, existir sin la certeza de que está facultado para oír más allá de lo audible, sin reconocer que algo le está llamando a la espera de ser nombrado. Porque hay una voz «hecha sobre el firmamento», que es, precisamente, la que se condensa en el interior humano y «se hace en el ánimo», la que es capaz de elevar a cosas grandes, «suspensa, casi transportada». Una voz que justifica, que espolea el mirar hacia delante, esa voz profunda como el pasado que permite, a quien la recibe, erguirse, ser: «El estar en pie es una admiración callada» (Osuna).

Cuando las cosas tienen voz, cuando suenan simultáneas en relación al Uno y se hallan en correspondencia, no media el lenguaje sino una «armonía de música subidísima», esto es, una «música callada», que, aun resonante, es «inteligencia sosegada y quieta»; y comoquiera que el universo discurre lo mismo que una prolongación del acorde original, como un eco de aquella armonía de las esferas que contiene y sustenta lo existente, entonces lo creado «tiene ciencia de voz», una celeste reverberación acústica que se resuelve en la «solledad sonora» (Juan de la Cruz). La turbulencia del lenguaje es la del mundo. La obligatoriedad de acción es la del mundo. Ir hacia la verdad no es otra cosa que un caminar sin movimiento.

Si, como disuade Heidegger al hablar de san Agustín, Dios «no es nada *psíquico*» y lo que se ama en Él no está fuera de

la memoria, y, por lo tanto, en la memoria está la verdad, es en el recuerdo donde yo existo a través de Él, no en el ahora. Y esa verdad reside en el impulso de conocer, de preguntar y esperar ser contestado: «Todo depende, pues, del oír verdaderamente, del *cómo* de la actitud que se asume al preguntar».¹ De ahí que Osuna diga que cuanto más silencio más se oye la divinidad, y que Molinos hable, en operación inversa, de un «oír con suavidad» y de apreciar algo extremadamente tenue que comunique y transforme, pues, una vez alcanzado el fin, cesan los medios, y «llegando al puerto, la navegación», que es como decir que quien ha surcado el mar, finalmente, es acogido por el silencio, donde ya nada puede ser agitado y está abierto al no querer ser, a la no necesidad de cumplir una biografía, «conociendo que eres nada, que puedes nada», vacío de afectos, en el «silencio interno», en el centro «que está en su nada» (Molinos).

Y así es útil «andar uno recogido y hablar muy poco con otro, y consigo mucho», pues del silencio sale uno maestro (Alonso Rodríguez) y lo prepara para escuchar lo que queda después de la música, que, una vez ha dejado de sonar, ella misma representa su imposibilidad; ya no existe, y, pese a ello, continúa para aquel que ha estado atento: la recuerda como se recuerda la última nota de cada partitura, la que cierra un mundo y, sin embargo, no termina en la página ni en el eco que se apaga, porque su centro de gravedad es el silencio. Nace de él. Tal vez sea ésta una metáfora de lo que los seres humanos entienden por divinidad.

¹ M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, 1997, pp. 78-80.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Los escritos de este volumen—que dedico a Rosa Rius por su irremplazable amistad y lectura del original, a Antoni Clapés, un hombre de verdad bueno que ha escrito sobre un silencio que no contiene silencio «*i un silenci semblant | que no conté cap silenci*», y también a la memoria de Ivan Illich y Alfred Schnittke y a cuanto aprendí de Agustín García Calvo sobre Heráclito, hace ya mucho—han sido tomados de las siguientes obras, según el orden en el que aparecen en la presente selección. He tenido en cuenta, como es natural, las ediciones modernas, pese a todo y en su mayor parte no muy recientes. En todos los textos he retocado y actualizado su puntuación, modernizado sus términos e incorporado en el corpus las citas bíblicas y las debidas a las autoridades que los apoyan.

GARCÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Ejercitario de la vida espiritual*, ed. de J. González de Soto, Barcelona, 1857, pp. 217-219 y 229-231.

BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del monte Sión*, ed. de fray J. B. Gomis, en *Místicos franciscanos españoles*, tomo II, Madrid, 1948, pp. 322-324; 357-360; y 371-378.

FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, ed. de M. Andrés, Madrid, 1972, pp. 184-186; 364-368; y 588-595.

JUAN DE VALDÉS, *Las ciento diez consideraciones divinas de... en las cuales se trata de las cosas más útiles, más necesarias y más perfectas en la profesión cristiana*, ed. facsímil, San Sebastián, 1885; reimp. Barcelona, 1982, pp. 116-122.

PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tratado de la oración y meditación y la oración*, Valencia, 1651, pp. 198-210 y 218-223. [Existe ed. moderna de E. Bustamante, Madrid, 1991].

JUAN DE ÁVILA, *Pláticas*, ed. de L. Sala Balust y Francisco Mar-

- tín Hernández, en *Obras completas*, tomo III, Madrid, 1970, pp. 400-405.
- JUAN DE BONILLA, *Breve tratado donde se declara cuán necesaria sea la paz del alma, y cómo se pueda alcanzar*. Impreso a continuación del *Tratado de la meditación y oración* de san Pedro de Alcántara, Valencia, 1651, pp. 345-355. [Existe ed. moderna de J. M. Sanabria, Madrid, 2005, que incluye las *Advertencias* de Jacobo de Gracia].
- ALONSO DE OROZCO, *Epistolario cristiano para todos los estados*, en *Obras*, Barcelona, 1882, tomo I, pp. 249-253.
- , *Guarda de la lengua*, en *Obras*, Madrid, 1736, tomo III, pp. 418-419 y 446-448.
- LUIS DE GRANADA, *Contemptus mundi, o Menosprecio del mundo y imitación de Cristo*, Madrid, 1884, capítulos X y XX, pp. 384 y 388.
- , *Libro de la oración y meditación, en el cual se trata de la consideración de los principales misterios de nuestra Fe*, Madrid, 1884 capítulo II, 2, 6 y 7, pp. 101-102 y 105-106.
- , *Guía de pecadores*, Madrid, 1944, p. 146.
- TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida y Camino de perfección*, ed. de E. de la Madre de Dios y O. Steggink, en *Obras completas* (6.^a edición), Madrid, 1979, pp. 72-76 y 207-210.
- LUIS DE LEÓN, *Poesía*, ed. de J. F. Alcina, Madrid, 1986, pp. 69-85; 146-148; y 190.
- BALTASAR ÁLVAREZ, *Escritos espirituales*, ed. de C. M.^a Abad y F. Boado, Barcelona, 1961, pp. 561-568.
- JUAN DE LOS ÁNGELES, *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, ed. de Á. González Palencia, Madrid, 1946, pp. 64-68; 106-107; 285-286; 288-291; 311-312; 335-336; y 345-347.
- ALONSO RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, tomo II, Barcelona, 1861, pp. 87-103.
- JUAN DE LA CRUZ, *Avisos espirituales, Subida del monte Carmelo, Cántico espiritual* (A) y *Epistolario*, ed. de L. Ruano de la Iglesia, en *Obras completas*, Madrid, 2005, pp. 153-173; 205-207; 408-409; y 713-715. Asimismo se ha tenido en cuenta la ed. de E. Pacho y L. López-Baralt, *Obra completa*, 2 vols., Madrid, 1991.

- ANTONIO DE MOLINA, *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental, reducidos a doctrina y meditaciones*, Burgos, 1620, pp. 91-95.
- LUIS DE LA PUENTE, *Guía espiritual, en la cual se trata de la oración y contemplación. De las divinas visitas y gracias extraordinarias. De la mortificación y obras heroicas que las acompañan*, Valencia, 1676, pp. 101-105 y 208-210.
- , *Meditaciones espirituales*, Barcelona, 1878, tomo I, pp. 72-80.
- JUAN FALCONI, *Camino derecho para el cielo*, ed. de E. Gómez Domínguez, Barcelona, 1960, pp. 214-217 y 312.
- , *Cartillas para la oración, con un apéndice con las Reglas de la frecuente oración y comunión de fray Mateo de Villarroel*, ed. de E. Gómez Domínguez, Madrid, 1995, pp. 80-81; 151-155; 165; y 183-185.
- MARÍA DE ÁGREDA, *Aliento de justos, espejo de perfectos, consuelo de pecadores y fortaleza de flacos, en los trabajos de María Santísima*, Madrid, 1770, pp. 156-159.
- MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual*, seguida de la *Defensa de la contemplación*, ed. de J. Á. Valente, Barcelona, 1974, pp. 70-73; 79-81; 113-115; 116-119; 132-134; 185-187; 245-247; y 290-292.

AUTORES ANTIGUOS

- AGUSTÍN, SAN, *Las confesiones*, ed. de A. C. Vega, en *Obras completas*, II, Madrid, 1991 [11.^a reimp. 2005].
- , *La Trinidad*, ed. de L. Arias, en *Obras completas*, V, Madrid [4.^a reimp., 2006].
- ALGAZEL (Muhamad ibn Muhammad al-Gāzālī), *Carta al discípulo y Las maravillas del corazón*, ed. de J. J. Acevedo, Palma de Mallorca, 2006.
- ANSELMO, SAN, ed. de M. Fuentes Benot y J. Á. Cappelletti, *Prosligion. Sobre la verdad*, Barcelona, 2002.
- AVESTA, ed. de J. B. Bergua, Madrid, 1992.
- AVICENA, *Libro de las indicaciones y advertencias*, en *Tres escritos esotéricos*, ed. de M. Cruz Hernández, Madrid, 1998.
- BALMA, H. DE, *Sol de contemplativos*, ed. de T. H. Martín; trad. de fray Antonio de Ciudad Real [1514], Salamanca, 1992.
- BERNARDO, SAN, *Obras selectas*, ed. de G. Prado, Madrid, 1947.

- Bhagavad Gītā, ed. de C. Martín, Madrid, 1997.
- BLOSIO, L., *Guía espiritual, útil para los que procuran la perfección*, ed. de J. M. Sanabria, Madrid, 2006.
- BODHIDHARMA, *Enseñanzas Zen*, ed. de R. Pine, Barcelona, 1995.
- , *Tratado. (Los textos fundacionales del budismo Zen)*, Palma de Mallorca, 2007.
- BUENAVENTURA, SAN, «Itinerario de la mente a Dios», ed. de L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, en *Obras I*, Madrid, 1945.
- , «Colaciones sobre el Hexaémeron», ed. de L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, en *Obras III*, Madrid, 1947.
- , «Vida perfecta para religiosas», ed. de B. Aperribay, M. Oromí y M. Oltra, en *Obras IV*, Madrid, 1947.
- , «Apología de los pobres», ed. de B. Aperribay, M. Oromí y M. Oltra, en *Obras VI*, Madrid, 1949.
- CASIANO, *Instituciones cenobíticas*, ed. M. Matthei, Zamora, 2000.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, ed. de M.^a C. Isart, Madrid, 1994.
- CONFUCIO, *Lunyu (Analectas)*, ed. de A.-H. Suárez Giraud, Barcelona, 1997.
- , *Los cuatro libros*, ed. de J. Pérez Arroyo, Barcelona, 2002.
- Corán, El, ed. de J. Vernet, Barcelona, 1983.
- El sūtra del loto de la verdadera doctrina*, ed. de F. Tola y C. Dragonetti, México D. F., 1999.
- EPICTETO, *Enquiridión*, ed. de J. M. García de la Mora, Barcelona, 1991.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Los terapeutas. De vita contemplativa*, ed. de S. Vidal, Salamanca, 2005.
- GERSON, J., *De mystica theologia*, ed. de A. Combes, Lugano, 1958 [reimp. con trad. francesa, *Sur la theologie mystique*, ed. de M. Vial, París, 2008].
- HERP, E., *Directorio de contemplativos*, ed. de T. H. Martín, Madrid, 2004.
- Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, ed. de A. Bernabé, Madrid, 2003.
- IBN 'ATĀ' ALLĀH, *Sobre el abandono de sí mismo*, ed. de J. J. González, Madrid, 1994.
- JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, ed. de E. Á. Ramos, Madrid, 1997.

- , *Vida pitagórica. Protréptico*, ed. de M. Periago Lorente, Madrid, 2004.
- La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, ed. de A. Agud y F. Rubio, Madrid, 2000.
- La nube del no saber*, ed. de M. Solana y A. Feixa, Barcelona, 1999.
- La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanishads*, ed. de F. G. Ilárraz y O. Pujol, Madrid, 2003.
- LAO TSE, *Tao te Ching*, ed. de C. Elorduy, Madrid, 1996. Asimismo he tenido en cuenta las recomendables ediciones: *El libro del Tao*, de J. I. Preciado, Madrid, 1990; *Tao te King*, de A.-H. Suárez Giraud, Madrid, 1998; y *Tao te Ching. Los libros del Tao*, de I. Preciado, Madrid, 2006.
- Libro egipcio de los muertos*, ed. de F. Lara Peinado, Madrid, 1989. (4.ª reimp. 2005). Asimismo véase *Libro de los muertos*, en la ed. de A. Champdor, Madrid, 1982 [reimp. 2003].
- MAESTRO ECKHART, *Obras escogidas*, ed. de V. García Morales y H. S. Stein, Barcelona, 1988.
- , *El fruto de la nada*, ed. de A. Vega, Madrid, 1998.
- MOHIDIN IBN ARABĪ (Muhyi-d-dīn ibn ‘Arabī), *Tratado de la Unidad*, ed. de V. Argimón, Palma de Mallorca, 1987 [3.ª reimp. 2004]; véase asimismo *Tratado de la Unidad*, ed. de Roberto Pla, Málaga, 2002, y *Tratado de la Unidad*, en la ed. de Nuria García, Barcelona, 2002.
- , *El libro de la extinción en la contemplación*, Málaga, 2007.
- NĀGĀRJUNA, *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, ed. de A. Vélez de Cea, Barcelona, 2003.
- , *El abandono de la discusión*, ed. de J. Arnau, Madrid, 2007.
- NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, ed. de M. Fuentes Benot, Buenos Aires, 1981 [5.ª reimp.]. Asimismo, véase la más reciente y completa ed. de J. M. Machetta y C. D’Amico, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, Buenos Aires, 2003.
- Nueva Biblia Española, ed. de L. Alonso Schökel y J. Mateos, Madrid, 1975.
- Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios*, ed. de F. García Bazán, Madrid, 1991.
- PLOTINO, *Enéadas*, 3 vols., ed. de J. Igal, Madrid, 1982, 1985 y

- 1998 [El primer volumen contiene, además de las *Enéadas* I y II, la *Vida de Plotino* escrita por Porfirio, pp. 129-175].
- PLUTARCO, *Sobre cómo se debe escuchar*, en *Obras morales y de costumbres* (*Moralia* I), ed. de C. Morales Otal y J. García López, Madrid, 1985.
- , *Isis y Osiris*, en *Obras morales y de costumbres* (*Moralia* VI), ed. de F. Pordomingo y J. A. Fernández Delgado, Madrid, 1995.
- Poesía andalusí*, ed. de M. F. Reina, Madrid, 2007.
- PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, ed. de M. Periago Lorente, Madrid, 1987. [En la misma edición se encuentran las *Argonáuticas* órficas y los *Himnos órficos*, obras no debidas a Porfirio].
- , *Carta a Marcela*, ed. de M. Periago Lorente, Madrid, 1992. [En la misma ed. se encuentra *La gruta de las ninfas*].
- PROCLO, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, ed. de C. Steel, Leuven, 1982.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, ed. de T. H. Martín; trad. de H. Cid Blanco y T. H. Martín, Madrid, 2002.
- Regla de san Benito*, ed. de G. Colombás, Zamora, 1991 [3.ª reimp.].
- RUYSBROECK, J. VAN (Ruusbroeck), *Bodas del alma. La piedra brillante*, ed. de T. H. Martín, Salamanca, 1989.
- , *Obras escogidas*, ed. de T. H. Martín, Madrid, 1997.
- SANTIAGO DE LA VORÁGINE, ed. de J. M. Macías, *La leyenda dorada*, 2 vols., Madrid, 1982 [reimp. 1987].
- SUSO, E., *Das leben des salingen Heinrich Seuse*, ed. de G. Hofmann y W. Nigg, Düsseldorf, 1966. [En francés hay varias traducciones de la obra de este maestro, entre ellas *L' Oeuvre mystique de Henri Suso*, ed. de B. Lavaud, 5 vols., París, 1946. En bolsillo pueden encontrarse, entre otros títulos, *Le plus haut abandon*, París, 1991; *Petit Livre de la Vérité*, París, 2002—ambas en edición bilingüe—; y *Tel un aigle*, París, 2005.
- TAULER, J., *Obras*, ed. de T. H. Martín, Madrid, 1984.
- Vedas, Los*, ed. de J. B. Bergua, Madrid, 2001 [5.ª reimp.].

AUTORES MODERNOS

- ANCILLI, E., (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, 3 vols., Barcelona, 1984.

- ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, 1976-1977.
- , *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1770)*, Madrid, 1978.
- , *Los místicos de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, 1996.
- ASÍN PALACIOS, M., *Šādilíes y alumbrados*, 2 vols., Madrid, 1944 y 1951 [reimp. Madrid, 1990].
- , *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Madrid, 1992.
- BALDINI, M., *Le parole del silenzio*, Turín, 1986.
- , *Le dimensioni del silenzio: nella poesia, nella filosofia, nella musica, nella linguistica, nella psicanalisi, nella pedagogia e nella mistica*, Roma, 1988.
- , y Zucal. S. (eds.), *Le forme del silenzio e della parola*, Brescia, 1989.
- BARUZI, J., *L'intelligence mystique*, París [reimp. 1985].
- , *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* [1924], Valladolid, 1991. Contiene un prefacio de J. Jiménez Lozano y un epílogo de R. Rossi.
- BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México, D. F., 1950.
- , *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, 1983.
- BEHIELS, L., véase Norbert Ubarri, M.
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, México D. F., 1990.
- BOS, E. P. y P. A. MEIJER (eds.), *On Proclus & his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1992.
- BOSS, G. y G. SEEL, (eds.), *Proclus et son influence*, Zúrich, 1987.
- BURTON-CHRISTIE, D., *La Palabra en el desierto. La escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid, 2007.
- CACCIARI, M., *Dell' Inizio*, Milán, 1990.
- CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1985.
- CERTEAU, M. DE., *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México D. F., 1993.
- CHUZEVILLE, J., *Les mystiques espagnols*, París, 1952.
- CILVETI, Á. L., *Introducción a la mística española*, Madrid, 1974.

- CORBÍ, M., *Conocer desde el silencio*, Santander, 1992.
- CUEVAS, C., *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*, Madrid, 1972.
- DAUENHAUER, B. P., *Silence. The Phenomenon and its Ontological Significance*, Indiana, 1980.
- DHABI, M., *Encyclopédie des Mystiques*, 4 vols., París, 1972.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. XIV, París, 1990.
- ENOMIYA-LASALLE, H. M., *Zen y mística cristiana*, Madrid, 1991.
- FISICHELLA, R., véase Latourelle, R.
- GARCÍA BAZÁN, F., *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos Aires, 1981.
- , *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino y Shāṅkara*, Buenos Aires, 1982.
- GOMIS, J. B. (ed.), *Místicos franciscanos españoles*, 3 vols., Madrid, 1948-1949.
- HADOT, P., «L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne», en Bos, G., y Seel, G.
- , *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, 2004.
- , *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, 2006.
- HALL, E., *El lenguaje silencioso*, Madrid, 1981.
- HATZFELD, H. A., *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1955.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México D. F., 1982.
- , *De camino al habla*, Barcelona, 1990.
- , *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, 1997.
- HULIN, M., *La mística salvaje. En los antípodas del espíritu*, Madrid, 2007.
- HUMBOLDT, W. VON, *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, 1991.
- HUXLEY, A., *La filosofía perenne*, Barcelona, 1977.
- , *Sobre la divinidad*, Barcelona, 1999.
- ILICH, I., *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al «Didascalicon» de Hugo de San Víctor*, México D. F., 2002.
- JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, 1986.
- JIMÉNEZ LOZANO, J., *Sobre judíos, moriscos y conversos. Convivencia y ruptura de las tres castas*, Valladolid, 2002.

- JOHNSTON, W., *Silent Music: The Science of Meditation*, Nueva York, 1974.
- KAMEN, H., *La Inquisición española*, Barcelona, 1988.
- KAZANTZAKIS, N., *Ascèse. Salvatores Dei*, París, 1959.
- KIERKEGAARD, S., *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires, 2004.
- , *El concepto de angustia*, ed. de D. G. Rivero, Madrid, 2007.
- LATOURELLE, R., R. FISICHELLA y S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, 1992.
- LAWRENCE, C. H., *El monacato medieval*, Madrid, 1999.
- LE BRETON, D., *El silencio*, Madrid, 2001.
- LE GOFF, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1985 [2.ª reimp. 2002].
- LLEDÓ, E., *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, 1992.
- LIBERA, A. DE., *Eckhart, Suso, Tauler, y la divinización del hombre*, Palma de Mallorca, 1999.
- LÓPEZ-BARALT, L., *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, 1990.
- , «El dinamismo místico en la cima del éxtasis: la “supraesencia del alma” de Rusbroquio, el “corazón” de san Juan de la Cruz y el *qalb* de Ibn Arabī», en Norbert Ubarri, M. y Behiels, L. (ed.), pp. 81-112.
- , y PIERA, L. (eds.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, 1996.
- MARCO FURRASOLA, A., *Una antropología del silencio*, Barcelona, 2001.
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 1999.
- MEIJER, P. A., véase Bos, E. P.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, Madrid, 1956.
- MERTON, TH., *La vida silenciosa*, Buenos Aires, 1960.
- NISHITANI K., *La religión y la nada*, Madrid, 1999.
- NORBERT UBARRI, M. y L. BEHIELS (eds.), *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Madrid, 2005.
- OROZCO, E., *Poesía y mística*, Madrid, 1959.
- PACHO, E. (ed.), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos, 2000.
- , *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica*, Burgos, 2008.

- , «Simiente neerlandesa en la espiritualidad clásica española», en Norbert Ubarri, M. y Behiels L., (eds.), pp. 17-70.
- PADRÓN, H. J., «Memoria y silencio en san Anselmo», en C. Ruta (ed.), *Memoria y silencio en la filosofía medieval*.
- PANIKKAR, R., *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, 1996.
- PEERS, E. A., *El misticismo español*, Buenos Aires, 1947.
- PEÑALVER, P., *La mística española (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1997.
- PICARD, M., *The World of Silence*, Chicago, 1952.
- PIÉ-NINOT, S., véase Latourelle, R.
- PIERA, L., véase López-Baralt, L.
- PUJOL, Ó. y A. VEGA, *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en distintas tradiciones místicas*, Madrid, 2006.
- RIGO, A. (ed.), *Silencio y quietud. Místicos bizantinos entre los siglos XIII y XV*, Madrid, 2007.
- ROSSI, R., *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Madrid, 1996.
- RUTA, C. (ed.), *El Maestro Eckhart en diálogo*, Buenos Aires, 2006.
- , (ed.), *Memoria y silencio en la filosofía medieval*, Buenos Aires, 2006.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, P., *Espiritualidad española*, Madrid, 1961.
- , *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1984.
- , «Ascética y mística», en *Diccionario literario*, tomo I, Barcelona, 1959 [4.ª ed. 1992], pp. 22-28.
- SANTAYANA, G., *Platonismo y vida espiritual*, Madrid, 2006.
- SAVIANI, C., *El Oriente de Heidegger*, Barcelona, 2004.
- SEEL, G., véase Boss, G.
- SLOTEDIJK, P., *Extrañamiento del mundo*, Valencia, 1998.
- , *Esferas I*, Madrid, 2003.
- , *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, 2006.
- STEINER, G., *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, 1982.
- STOICHITA, V., *El ojo místico*, Madrid, 1996.
- THIEBAUT, C., *Historia del nombrar*, Madrid, 1990.
- TREBOLLE, J., *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid, 2008.
- TRUEMAN DICKEN, E. W., *La mística carmelitana*, Barcelona, 1981.

- UEDA, S., *Zen y filosofía*, Barcelona, 2004.
 —, «Silencio y habla en el budismo zen», en Pujol, Ó. y Vega, A.
 UNDERHILL, E., *La mística*, Madrid, 2006.
 VALENTE, J. A., *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Barcelona, 1991.
 VEGA, A., véase Pujol, Ó.
 VIAL, M., *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, París, 2006.
 WALKER, S., *La voz del silencio. Cristianos y budistas hablan de vida contemplativa*, Madrid, 1993.
 WEIL, S., *A la espera de Dios*, Madrid, 1993.
 —, *La gravedad y la gracia*, Madrid, 1994.
 WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, 1981.
 —, *Investigaciones filosóficas*, México D. F., 1982.
 ZUCAL, S., véase Baldini, M.

SIGLAS BÍBLICAS

Ap	Apocalipsis	Jue	Jueces
Cant	Cantor	Lam	Lamentaciones
Cor	Corintios	Lc	Lucas
Dan	Daniel	Mac	Macabeos
Dl	Deuteronomía	Mc	Marcos
Ec	Eclesiastés	Mt	Mateo
Eclo	Eclesiástico	Núm	Números
Ef	Efesios	Os	Oseas
Éx	Éxodo	Prov	Proverbios
Ez	Ezequiel	Re	Reyes
Flp	Filipenses	Rom	Romanos
Gén	Génesis	Sab	Sabiduría
Hab	Habacuc	Sal	Salmos
He	Hechos	Sam	Samuel
Heb	Hebreas	Sant	Santiago
Is	Isaías	Sofo	Sofonías
Job	Job	Tim	Timoteo
Jer	Jeremías	Tob	Tobías
Jn	Juan	Tren	Trenos
Jon	Jonás		(Lamentaciones)
Jos	Josué		

GARCÍA JIMÉNEZ
DE CISNEROS

(h. 1455-1510)

Médico y escritor, ingresó a los veintiocho años en la Orden franciscana en calidad de hermano lego. Nunca fue ordenado sacerdote. Había nacido en Sevilla, ciudad en la que publicó Metaphora medicinae (1522) y Modus faciendi cum ordine medicandi (1527), y donde también dio a la imprenta Subida del monte Sión (1535), obra que fue extensamente leída por Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, cuya Subida del monte Carmelo tiene destellos de la espiritualidad del contemplativo y recogido que fuera Laredo. Santa Teresa, cuando trata de entender sus propias experiencias místicas, y en referencia a la obra de Laredo, señala: «Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que llaman Subida del monte, en lo que toca a la unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada...». (Libro de la Vida, XXIII, 12). Precisamente, de este autor procede el símbolo del «castillo interior», tan principal en las Moradas.

Al parecer, su entrada en la Orden fue siguiendo el ejemplo de uno de sus más cercanos amigos, Juan Bautista Viñones, cuya decisión de apartamiento del mundo y austeridad impresionó al todavía joven médico. Así, el convento de San Francisco del Monte, en Villaverde, a unos treinta kilómetros de Sevilla, se convirtió en obrador y celda; allí elaboraba los medicamentos y dedicaba largas horas al estudio de las plantas. El detalle de su observación científica ha hecho que se le considere uno de los impulsores de la llamada «mística descriptiva».

La quietud, el silencio, la contemplación fueron también para él medicinas en medio de un clima de condenas y suspicacias. Fue lector de Dionisio Areopagita, san Buenaventura, Ricardo de San Víctor, Hugo de Balma, Gerson y otros en los que

se «verifica la verdad de aquesta ciencia escondida», aunque la lectura más profunda venía de las páginas de Herp. Dada la significada filiación de sus fuentes—los primeros testimonios de la acogida de Enrique de Suso en España se encuentran probablemente en Laredo—, no es de extrañar que el inquisidor Fernando de Valdés lo relacionara en su Índice (1559) por una supuesta cercanía con el quietismo.

Es notable que los años en que Laredo estaba bullente de ideas coincidieran con la presencia en Sevilla de Francisco de Osuna, cuya influencia y magisterio dejó una alargada estela. Como éste, el autor de la Subida del monte Sión, obra que vio la luz en 1535, decía que la iluminación no estaba ligada al conocimiento, y aseguraba que el amor quieto en contemplación «no ha de saber pensar nada». Laredo murió en 1540, en el convento de Villaverde.

CUÁN GRANDES BIENES
ESTÁN EN EL SOSIEGO DEL ÁNIMA
CON SILENCIO DE POTENCIAS

Es de entender que en este libro tercero se entiende en la vía unitiva, la cual, por fuerza de suave amor, junta el ánimo con Dios. Y es de ver que el discurso de las potencias del ánimo significa imperfección. No digo yo que se entienda absolutamente que carezca la obra del entendimiento en la meditación de bondad y de alto merescimiento; querría, empero, sentir y dar a entender que comparado a la quietud del ánimo en su escondido sosiego tiene tanta diferencia como lo poco perfecto a la mayor perfección. Y así, en la subida del monte, es a saber, en el primero y segundo libro que habéis leído hasta aquí, se significa el caminar discurriendo.

Esta parte tercera se entiende en hallarse ya subido en la cumbre o altura del monte y sosegar y quietarse el ánimo en escondido silencio, y, callando, vigilar y gozar de lo que Cristo por su clemencia suele al ánimo dar en su estrecha soledad, en el secreto silencio. Cerca de lo cual dice el glorioso san Agustín que es bienaventurado el varón que está solo y callando, puesta guarda sobre sí con cuidado día y noche, porque el tal, aun viviendo en el vaso quebradizo de este flaco corpezuelo, puede gustar dulcedumbre, recibida de su Dios en prenda, o en señal o arras de la dulcedumbre eterna que Dios tiene aparejada a las cuidadosas ánimas.

Donde es de notar que en la autoridad se tocan puntos que al ánimo recogida dan no pequeño favor, porque diciendo «varón» significa que con varonil esfuerzo se ha de procurar esta soledad y silencio del ánimo con la vigilancia y guarda que ha de tener sobre sí para poder desechar el sentimiento sensual, y para no se curar de la razón natural ni de los discurs-

sos del entendimiento; el cual no menos impide en la vía de perfección y sosegado silencio ayuda en los que comienzan y aprovechan. Y es de notar que en la soledad y silencio consiste esta bienaventuranza, porque dice: «Bienaventurado el varón que está solo y callando» (Sam 3, 28). ¿Quién es el que no sabe que el que está solo, si habla, da licencia que le juzguen de poca capacidad o de flaqueza de seso?

Y al que sabe entender esto parécele ha demasiado ser alabado el silencio del que está encerrado en estrecha soledad, donde es cierto el no hablar; por lo cual se ha de notar que esta soledad significa desechamiento de todo lo que no es Dios y sosiego del ánima sola en Él, así como si no hubiese cosa criada más que sola aquella ánima que contempla en solo Dios, no teniendo otra cosa en qué ocuparse sino sólo en Él. Porque esta su ocupación ha de ser tan tácita y sosegada, tan sola y tan escondida, que aun de sus mismas potencias no se sabe ni se quiere aquel tiempo de quietud acompañar. De manera que se entienda que de esta tal soledad del ánima sosegada es de quien se ha de entender la bienaventuranza que se ha tocado. ¿Quién, pues, entenderá ser aquella soledad tal, y no verá cuál deba ser el silencio que ha de andar junto con ella, diciendo la autoridad que ha de estar sola y callando la ánima contemplativa de quien hace relación?

Cierto está y muy manifiesto que aquí se deba entender no silencio de palabras, sino callar de entendimiento, serenidad de memoria y quietud de voluntad, sin admitir en el tal tiempo ni un punto de pensamiento de cosa alguna que sea, ni haya otra cosa que se entienda tenerse, ni operación, sino sola la afectiva, empleada en amor, porque no sería silencio de perfecta soledad si algo bullese en el ánima; mas que sola, desnuda de sus potencias, se embarace en amor, sin distinción de alguna obra.

Por lo cual se ha de notar que la potencia de nuestra libre voluntad en este modo de pura contemplación no cesa un punto de obrar empleándose en el amor; pero en esta su

obra no se entiende ni se siente un quilate de bullicio, ni hay en qué se conozca la perfección de esta su obra, salvo en la satisfacción del ánimo, transformada en su amado por vínculo de amor.

Cierto y verdaderamente se puede afirmar ser el amor tanto más intenso cuanto el que ama está más solo de todo cuanto no le incita a amar. Ahora, pues, dícenos la autoridad de san Agustín que este tal varón, es a saber, esta ánima varonil que sabe estar sola encerrada dentro en sí, y sabe y puede callar no solamente de todo bullicio que es a parte de fuera, mas aun sabe tener estrechísimo silencio en todo interior meneamiento de alguna de las potencias, podrá aún esta ánima tal estando en el muladar de este nuestro corpezuelo comenzar a tener gusto de la divina conversación.

Donde es mucho de notar que aquesta bienaventurada conversación del ánimo con su Dios es imposible alcanzarla sin que se sepa con san Dionisio entender por mística teología qué es lo que quiere decir sabiduría escondida, con la cual es hecha el ánimo sabia. Esta ciencia es secretísima, y el Maestro que a las ánimas las enseña es la sabiduría increada. Esta lición suya no la manifiesta en público ni en ánima derramada, no encerrada dentro en sí misma ni entremetida en quietud de palabras interiores, esto es, en movimientos de naturales razones ni en obra de entendimiento; porque esta ciencia escondida, que Dios infunde en el ánimo encerrada en su quietud, sobrepuja a toda obra natural, por lo cual todo lo que podemos en este tiempo por nuestra industria ayudarnos se nos convierte en muy cierto impedimento.

De manera que es aquí la conclusión que, por ser la soledad escondimiento del ánimo y guarda de su acallado silencio, es escuela de esta bienaventurada sabiduría, mediante la cual el ánimo dichosa sabe allegarse a su inaccesible Dios por vínculo de muy sosegado amor, sin medio de algún pensamiento que antevenga en esta unión, presupuestas las vías purgativas e iluminativas, que enseñan la lición de las partes

primera y segunda de este libro y pureza de conciencia. Y por esta preeminencia que tiene el silencio y soledad dice el bienaventurado Agustino ser bienaventurada el ánima que varonilmente vela sobre la guarda de su quietud interior, porque podrá la tal ánima gustar la dulcedumbre con que nos visita nuestro inaccesible Dios. Él sea el amparo de todos por su infinita bondad. Amén.

DEL MODO QUE SE HA DE HABER
DE RECOGER LAS POTENCIAS
Y ALZAR EL ÁNIMA A DIOS

Diversas veces se ha dicho que en este modo quietísimo de pura contemplación se levanta la afectiva, o que aspira nuestro espíritu, o que vuelan los deseos para levantarse a Dios. Porque cada una de estas maneras de decir significa movimiento, con el cual el ánima haya de ir fuera de sí misma para buscar a su Dios. Aquesto se asienta así. Muy cierto es que está nuestro Dios dentro en vuestra ánima, y que para le buscar os conviene entraros dentro de vos; y que cuando estáis por particular noticia allegada a nuestro Dios, estando dentro en vos misma, estáis más alta que el cielo, así por la dignidad que tenéis por estar en su presencia como porque toda la alteza y sublimidad no está tan alta como Él, en donde quiera que vos os consideréis estar recogida en su presencia o con Él. De manera que, diciéndoos que levantéis la afectiva, digo que la levantéis de todo lo que no es Dios. Lo mismo que si os dicen que se alcen vuestros deseos, o que aspire vuestro espíritu, o que os entréis a estudiar en mística teología.

Todo esto habéis de entender que nos llama a lo interior de nuestras ánimas mismas porque gocemos de Dios, que está, cierto, dentro en ellas. De manera que levantar la afectiva es alzar todo el talante del ánima de todo cuanto no es Dios, y alzarse sobre todo ello, y recogerse dentro en sí mesma.

Por lo cual se ha de notar que en este recogimiento o recolección de nuestras ánimas mismas conviene que se haga reflexión de cualquier pensamiento y de la operación toda de nuestras mismas potencias. Por manera que en quieta contemplación o en mística teología no se admita alguna cosa más que la esencial substancia del ánima, porque sólo ella

se emplee en puro y desnudo y unitivo amor, y no en amor operable. Estas diferencias de amor, luego las entenderéis si las procuráis usar; declararse han adelante en el capítulo 26. Ahora tenéis entendido que para la aspiración o vuelo de los deseos o alteza de la afectiva, y así para lo demás que se requiere para la contemplación quieta, habéis de hacer reflexión de cualesquiera dispersiones o derramamientos y obras del entendimiento, como entendido tenéis, y vuestras mismas potencias se han de encoger y cogerse dentro en vuestra ánima misma. Por cuyo más claro entendimiento habéis de saber que hacer alguna cosa reflexión es, habiendo salido, volverse a retraer al lugar donde salió, para que deje de obrar lo que estando fuera derramadamente obraba y vuelva su obra a su secreto interior.

Esto entenderemos mejor si se trae a la memoria que Ezequiel, en el capítulo 40, dice que los rostros, o los cantos, o el gordor de ciertas mesas de que trata han de ser reflejadas hacia la parte de dentro. Esta reflexión dice san Gregorio que se ha de entender así: «Cuando alguno, predicando o enseñando, dice por palabras algunas cosas de mucha solemnidad y después se recoge dentro en sí y aquello que echó fuera por palabras lo vuelve a meter en sí para que en obras lo enseñe, esto es cierta reflexión. De manera que si abris aquí los ojos, veréis que lo que aquél dijo predicando o enseñando fue obrando con sus potencias hacia la parte de fuera; mas cuando se recogió, hizo reflexión a lo interior de sí mismo de aquellas mismas potencias, para que obrasen en su escondido secreto lo que a la parte de fuera a los otros enseñó».

Bien está al propósito de nuestro recogimiento o de nuestra aspiración, de donde nos da san Gregorio aquí a entender que las obras del quieto contemplativo siempre han de ser tales que obren en cuantos la ven ejemplificando, y muy más dentro en su mismo secreto en reflexión tácita de la obra de aquellos bienes que a los otros enseñó, o ellos aprendieron de él o de su ejemplo cogieron.

Donde se ha aquí de notar que el quieto contemplativo ha de tener cuidado de dar de sí buen ejemplo y no se ha de descuidar que sus obras y palabras continuamente sean tales, que quienquiera que las vea se mueva a alabar a Dios y a desearlas remedar. De manera que obre él y pierda el cuidado en lo demás; que Dios abrirá los ojos y hará que se aprovechen de las obras que en él vinieren.

Item, entenderemos mejor esta orden de reflexión si la tomamos por modo más material los que somos materiales. Cada [vez] que crece la mar, alarga y extiende su agua, e hinche muchos esteros y grandes concavidades y, cuando vuelve a menguar, aquella agua que extendió recógela hacia sí. Aquella vuelta del agua al lugar donde salió, aquello es la reflexión. Bien así es en nuestras ánimas cuando extienden sus potencias a cualquier cosas criadas; y esas mismas potencias hacen reflexión cuando por la vía de aspiración se recogen dentro en lo interior del ánima. Donde en tácito silencio, y en mansedumbre y quietud, obran en pura contemplación. Solamente se reconoce la operación de sola la voluntad empleada toda en amor.

¿Queréis más ejemplos que éstos sobre aquesta reflexión? Un erizo, una tortuga o galápago son animales que se encierran dentro en sí, y cuando están encerrados obran guardando su vida en muy callada quietud, y nadie los ve en lo interior, ni ellos estando encerrados ven casi nada a la parte de fuera. Cuando son constreñidos a salir a lo de fuera, sacan la cabeza y pies, y a cualquier impedimento o que quiera que los toca se vuelven luego a coger y a se encerrar a sí mismos. Esta vuelta hacia sí, este volverse a sí mismos, esto es hacer reflexión. ¿Veis cómo estos pequeñitos animales dan lición a nuestras ánimas cómo se han de recoger y encerrarse dentro en sí?

Cierto está que el ánima recogida, y que ha hecho reflexión de sus potencias a sí misma, su obra en la contemplación tiene perfecta quietud, en la cual quietud o secreto encerra-

miento nada mira en lo de fuera ni conoce en lo de dentro otra cosa sino amor; ni nadie ve ni entiende la manera de su obra si no es otra tal como ella. ¿Veis cómo la reflexión es causa de quietud, así como la quietud de contemplación perfecta? Y sabed que un caracol sale de su zurruncillo y va donde ha menester, y lleva su casa a cuestras, y saca de su cabeza unos como cornecicos con que se guía a donde va; y si le tocan, por sutilmente que sea, luego hacen reflexión y se entran en la cabeza sin que los podáis más ver; y si sienten impedimento, todo el cuerpo se refleja y se mete dentro en sí y nada parece fuera. Ésta es clara reflexión, y mínima y material. Y aun correspóndenos más, porque la casa del caracol es como este nuestro cuerpo: su substancia muestra el ánima; los cornezuelos significan las potencias voluntad y entendimiento.

La reflexión de todo él va a vuestro recogimiento, y dice que cualquier contemplativo ha de traer su casa a cuestras, despojada de cuanto no ha menester, porque, libre de cualquier impedimento, pueda por aspiración alzarse del todo para se ayuntar a Dios por vínculo de amor desnudo; el cual la clemencia divina conceda a todas las ánimas que a su semejanza crió, las cuales acallan y recogen y amortiguan sus potencias con aquesta reflexión, que enseña a traerlas y recogerlas y a mortificar su operación; y sin esto no es quieta contemplación. Y Cristo Jesús sea en nuestro amparo.

QUÉ COSA ES NO PENSAR NADA
EN CONTEMPLACIÓN PERFECTA,
Y DE LA AUTORIDAD Y UTILIDAD
DE LA MÍSTICA TEOLOGÍA

Ya tenéis tomado aviso que en el estudio secreto de aquesta negociación no se admiten en contemplación perfecta en la vía de la quietud pensamientos, cuanto quier que sean buenos. Cerca de lo cual habéis de notar que Enrique Carlaal,¹ contemplativo muy quieto, dice así hablando consigo mismo acerca de aquesta materia: «¡Oh ánima mía!, mucho trabajas porque piensas muchas cosas; piensa no más de una y trabajarás menos con mayor ganancia; y aun te digo que si puedes, y sabes y quieres, no pienses nada, y sin algún trabajo ganarás más». Entienda quien tiene orejas y sepa que en este no pensar nada se comprehende y tiene en sí todo cuanto hay que merezca ser querido; y como éste es sólo Dios, resta que en presencia suya todo lo demás es nada, y como tal no se ha de pensar en ello.

[...]

Es aquí de ver que este Enrique Carlaal, cuyas son las dos palabras que arriba quedan notadas, es a saber, «¡Oh ánima mía!», etc., fue un teólogo parisiense y fue monje cartujano, y en la sacra religión de los cartujos tienen muy mucho en costumbre cantar en los maitines aquel verso de los Trenos de Jeremías (Lam 2, 19), que en el capítulo antes de éste queda autorizado, es a saber: «Derrama tu corazón en la presencia de Dios como quien derrama alguna vasija de agua».

Y el corazón, por quien se ha aquí de entender el incendio

¹ Enrique Eger de Kalkar (1328-1408), cartujo alemán. Juan Falconi lo mencionará como Enrique de Carla *el Cartujano*.

del amor que ha de estar vivo en el ánima de cualquier contemplativo, así se ha de derramar muy junto y súbitamente en el amor infinito como un vaso boca abajo derrama muy junta su agua. Aquesto quiere decir que el amor que recibimos de nuestro amoroso Dios, junto se lo hemos de dar y sin ninguna excepción. Y entonces sabréis que muy junto se lo dais cuando en vuestra contemplación sabéis que no pensáis nada de cuanto es Dios.

Y en todos los entervalos conoced si amáis enteramente a mi Dios, que tanto os ama, cuando entendiéredes qué es lo que quiere decir el contemplativo quieto Ricardo de Sancto Víctor en el libro IV *De arca mystica*, donde en el capítulo 16 dice lo que ahora se sigue: «Ciertamente, cuando en alguna cosa que no nos allegue a Dios podemos recibir algún consuelo o placer, no me atrevería a decir que tenemos señal de amar con vivo y despierto amor a nuestro Dios amantísimo». Y reduciendo el intento a la autoridad de Jeremías en los Trenos, como es dicho, dice dos palabras antes: «Levántate, ánima, y alaba a tu Dios de noche en el principio de las vigiliass». Así como si dijese: «Levántese la afectiva por la vía de aspiración, álcese el ánima a Dios en un instante de tiempo». Y dice en el principio de las vigiliass así como si dijese en el primer espacio de vuestra contemplación, etc. Porque tener vigilia o velar en oración no es otra cosa sino estar el ánima pronta a levantar la afectiva para quietarse en su Dios. Donde en tanto se puede decir que el ánima se conserva en las vigiliass en cuanto vela sobre sí mesma a estar pronta para llegarse a su Dios.

Dice, pues, la autoridad: «Al principio de las vigiliass», así como si dijese: «Siempre sea el principio de vuestra contemplación levantar de todo cuanto no es Dios el talante de vuestra ánima, en manera que algún pensamiento no tenga cabida en vos, cuanto quiera que sea bueno». Quiere decir que vuestra contemplación, si ha de ser quieta y perfecta, no ha de saber ocuparse en más que sólo el amor; el cual, si es amor quieto en contemplación perfecta, no ha de saber pen-

sar nada durante aquella quietud, porque el amor de mi Dios, en el cual está el ánima ocupada, no es cogitable ni inteligible que lo pueda comprender nuestro entendimiento, sino deseable y amable. En nada tiene lugar en el entendimiento aprehensión, sino sola la afectiva, los deseos y voluntad.

Así que si la perfección de todo contemplativo consiste en el amor de nuestro Cristo Jesús, en el cual los pensamientos impiden, necesario es que sintamos que entendió lo que decía el que dijo que es mejor en quieta contemplación no pensar nada. Y por esto dice la autoridad: «Que se levante nuestro corazón de noche», porque así como la noche quita de nuestra vista corporal todo lo que con la claridad podemos ver, bien así el muy súbito alzamiento de nuestra afectiva esconde de la vista intelectual todo lo que Dios crió, y quédase sólo en Él.

De manera que dice la autoridad, repartida en estos dos capítulos, lo siguiente: «Levantaos y alabad a Dios de noche al principio de las vigiliass y derramad junto a vuestro corazón en presencia del Señor; así como quien vierte agua». Donde se note que en esto que dice que de noche os levantéis, corresponde al Salmista, que en el Salmo 138 dice: «La noche, es a saber, el escondimiento de la contemplación quieta, alumbra la ánima contemplativa así como lo muy más claro del día, es a saber, de cualquier comprensión intelectual. Porque la tiniebla, es a saber, el silencio secretísimo de la contemplación quieta, así dan clara satisfacción al ánima en cualquier quitamiento de entrañable devoción como en la luz que más regala el espíritu; porque en lo uno y en lo otro tiene conformidad con el querer de su Dios».

Es aquí la conclusión decir que es imperfección de las ánimas largo tiempo ejercitadas pensar en particulares bienes de cualquier criaturas, queriendo buscar en ellas causas para amar al que es piélago de amor infinitamente amable. Mas, sobrepujando lo criado y alzándose de todo ello, se vaya el ánima a Dios por súbito y momentáneo levantamiento de espíritu, que no tarde en este camino tanto como el párpado del

ojo puede tardarse en menear o pestañear. Mas que, a manera del rayo del sol, el cual en el instante que nace en Oriente no tardan tanto sus rayos en llegar hasta Occidente como vos en pestañear. Así ha de ser el ánima, que en un instante ha de levantar su espíritu por la vía de aspiración, la cual es más ligera y momentánea que el mismo rayo del sol.

Y entre las grandes ventajas que hay en la teología mística por la vía de aspiración sobre cualquier ejercicio intelectual, ésta es mucho de estimar. Conviene a saber: que si una vez toma hábito este ejercicio en el ánima, tarde se le puede caer, y comiendo y andando y obrando, y aun leyendo y escribiendo, puede aun no dejar de obrar, se yendo ayudado de Dios.

Y si, porque somos hombres cargados de impedimentos a veces nos descuidamos, el mismo ejercicio tiene puesta en las entrañas la aspiración o afectiva, la cual sirve de una al-daba, y, al punto que os descuidáis, da un golpe reprehensivo con dulcedumbre en el ánima, al cual, sin algún medio, en un instante acudís respondiendo; y la respuesta que dais es obrar aspirando a vuestro amor, donde va vuestra afectiva, y esto es mucho de estimar.

Habéis de notar aquí que es cosa posible y cierta que muchos de los lectores, por falta de la experiencia, quedarán sin entender muchos puntos que son muy inteligibles a los más ejercitados; pero el no entender de los tales no da ocasión de dudar la certidumbre de este ejercicio divino, el cual san Pablo enseñó a Dionisio, discípulo suyo, el cual prevaleció en contemplación perfecta y quietísima a cuantos le han sucedido; y en comprensión de los divinos secretos grandes cosas alcanzó y las dejó escritas, y él escribió a Timoteo muchos y muy delicados puntos de la contemplación quieta.

Item, el Ricardo,¹ y Enrique de Balma,² y Enrique Herp, y

¹ Ricardo de San Víctor.

² Hugo de Balma, a veces mencionado como Enrique de Palma (Henry de Palma) o Enrique de Balma.

san Bruno y san Gregorio, con otros muy muchos santos y con muchos que aún ahora viven, en lo que éstos escribieron, y el Gerson y los demás se verifica la verdad de aquesta ciencia escondida de mística teología. Donde es así que sobre este fundamento fundaron las religiones los santos que fueron principio de ellas, y es muy entera verdad que, si en la quieta oración no aprendieran esta ciencia perfecta, no pusieran con tanta felicidad sus hijos en la vía de perfección, la cual, por la divina clemencia, nos conceda a todos nuestro amantísimo Dios.

CUÁNDO CONVIENEN AL CONTEMPLATIVO QUIETO LAS ORACIONES VOCALES Y OBRAS DEL ENTENDIMIENTO

[...]

Porque, en la verdad, no hay ningún camino abierto ni alguna entrada tan cierta para la contemplación quietísima de la incogitable e inaccesible divinidad como la meditación de los misterios de nuestro Cristo Jesús fundada sobre la pronta humildad, tomada del conocimiento propio de nuestra aniquilación.

Mas hase aquí de notar un dicho de Enrique Herp en el *Directorio áureo*, el cual enseña a sentir que toda meditación en cosa que tenga cuerpo y toda obra de virtud pertenesce a vida activa espiritual. Dice activa por la obra inquieta del entendimiento en las cosas corpulentas, habida comparación a la operación perfecta de la quieta voluntad; la cual obra es sólo amor. Y dice activa espiritual, diferenciando de las obras activas que obramos con estos miembros y cuerpo. De manera que entenderemos de aquí que decir hombres espirituales o contemplativos quietos o contemplación perfecta no se entenderá de aquellos contemplativos que no saben levantarse de todo lo corpulento y de todas las criaturas, y de todo lo que no es Dios. ¿Quién no ve, si tiene vista interior, que toda meditación por vía de entendimiento con cualesquiera criaturas va paso a paso y por espacio de tiempo buscando el amor, que es fin de toda contemplación? ¿Y quién no entiende que, andando nuestro entendimiento meditando en las cosas corpulentas, cuanto quiera que sean buenas, se envuelve la nuestra imaginativa en los cuerpos en quien piensa, lo cual no es pequeño impedimento en los muy prontos ni hace pequeño daño a veces, si hay poco aviso?

[...]

Porque esto se entienda con mayor facilidad, pondré aquí casi a la letra un verbigracia o ejemplo que pone acerca de este propósito el quieto contemplativo Herp, cuya doctrina en contemplación perfecta es muy mucho de estimar. Hace esta distinción: un hombre en la vida activa espiritual tiene intención derecha. Otro hombre, en la vida contemplativa quieta y perfecta, tiene intención simple. Estos dos ruegan por toda la Iglesia, y por vivos y difuntos, y por todos sus amigos y toda necesidad. El que está en la vida activa hace oración meditando por obra del entendimiento, con el cual pasa por la corpulencia de aquello que recomienda, y algunas veces rezando hace la tal oración. Este tal, de todo punto no podrá librarse de algunas representaciones e imaginación de aquellos por quien ruega y de sus necesidades; este impedimento muy grande es a cualquier ánima que desea encerrarse en sí y contemplar con quietud, porque mucho la distrae.

El segundo, que se ha dicho que está en la vía contemplativa con simple intención, trae por vista intelectual quieta y amorosamente a su presencia los amigos y parientes, y el purgatorio y cuantas necesidades hay en la santa madre Iglesia, y la conversión de los infieles, y todo lo comprehende con sosegada y viva fe, así como si quisiere con un mirar comprehender muy muchos millares de hombres. Este tal, cuando está necesitado en el mundo, todo lo ve sin se distraer en pensamiento de nada; éste por eso se dice tener simple la intención, porque no pone la vista de sus entrañas en otra cosa que en Dios, en quien ve todo lo que podría querer ver en cuanto hay necesitado, y con aquella quietud y con la fe que lo ve lo presenta a su Dios, y le demanda merced tácita y secretamente por todo aquello que necesitado ve.

Esta manera de orar es perfecta y copiosísima, porque ningún medio pone entre su Dios y entre sí la tal ánima; porque su fe comprehende y ve muy claro su Dios, en cuya presencia está, cuanto de aquestas necesidades pudo esta ánima en cualquier tiempo desear. Y así como esta fe viva le enseña

que la sapiencia divina entiende cuanto ella desea y ha deseado demandar, así también entiende que la bondad infinita ha por bien de concederle, de todo cuanto desea, lo que conviene alcanzar. Y así, con una sola y simple intención, obra más en un instante encerrada en su quietud que la otra intención derecha envuelta en el entendimiento podrá en largos espacios con más trabajos alcanzar. Y nunca podrá pedir tanto particularizando con el discurso cuanto podrá abrazar sin gastar en ello tiempo encerrada en su quietud.

Y de aquí que dice el Enrique Herp que las meditaciones derramadas, las cuales se acompañan a las veces con oraciones vocales no necesarias, tanto tiempo las debe el contemplativo usar cuanto no se halla pronto a quietud y simple contemplación, excepto lo que es obligado a rezar vocalmente, como la misa y el otro oficio divino y horas canónicas, el que tiene obligación a ello. Y las tales oraciones no las debe el contemplativo quieto querer para más que para dar buen ejemplo en confesar y alabar en sus palabras a la gran bondad de Dios, y por despertarse así los espacios que la discreción lo muestra, hasta que el fuego de amor comience a levantar su afectiva. Entonces se han de dejar las oraciones vocales y obra del entendimiento, salvo en el caso dicho, cuando lo vocal es de obligación; las cuales, como está dicho, impiden en gran manera la quietud del poderoso sosiego, en el cual y en el amor que está en él se halla la perfección de la contemplación simple y pronta y verdadera.

Cerca de lo cual dice el mismo Herp que, así como el trigo siendo trillado es limpiado de la paja, la cual se da a las bestias, encerrando y guardando bien el trigo, así son las oraciones vocales comparadas a la paja, y la encerrada quietud será comparada al trigo. Dice, pues, que tanto espacio se ha de trillar y tanto se ha de querer y tratar con el entendimiento hasta que el trigo de la quietud sea hallado entre la paja y sea limpiado de ella, y entonces las palabras y vocales oraciones y toda obra derramada se ha de dejar como paja para mante-

nimiento de nuestras menores fuerzas animales, que son las concupiscencias inferiores; las cuales entienden siempre en los provechos del cuerpo y en las obras de la tierra. Y, por tanto, el Herp en este lugar las compara con las bestias, habida comparación a las fuerzas superiores de nuestras ánimas, las cuales por sólo amor se procuran levantar a las cosas superiores. Hanos de quedar de aquí que la oración más perfecta, y que comprende más y que alcanza más de Dios, es aquella que es más quieta, porque en aquesta quietud está más pronta la atención, mediante la cual alcanza el ánima orando las cosas que pide con toda humildad a nuestro benigno Dios.

[*Subida del monte Sión* III, capítulos VIII; XXII; XXVII y XXVIII].

FRANCISCO DE OSUNA

(h. 1492-h. 1542)

«Cuando iba, me dio aquel tío mío—que tengo dicho que estaba en camino—un libro; llámase Tercer abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento; y puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho), no sabía cómo proceder en oración, ni como recogerme, y así holguéme mucho con él, y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas; y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad, y a confesarme a menudo, y comenzar aquel camino, tiniendo a aquel libro por maestro; porque yo no hallé maestro—digo confesor que me entendiese—», escribe Teresa de Jesús en el Libro de la Vida (IV, 6). Ella encontró en el Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna la primera y más sólida guía, y probablemente también al primer gran escritor místico de su tiempo.

Nacido en la floreciente villa de Osuna, cercana a Sevilla y a la que llegaba un buen caudal como resultado de la guerra de Granada, participó—probablemente acompañando a su padre—en la toma de Trípoli. Se sabe que peregrinó a Santiago de Compostela. Así, antes de ingresar en la Orden de franciscanos de la Observancia, hecho que ocurrió en torno a 1513, Osuna—como asimismo Laredo—era hombre experimentado en el mundo.

Es probable que estudiara teología en Alcalá de Henares, universidad en la que el humanismo y la teología propiciaron la aparición de finos y rigurosos escritores. En ella «se entrecruzaron la espiritualidad de las reformas y observancias: la del amor puro, de Alonso de Madrid; la del recogimiento, de

los recolectorios franciscanos; la del cristianismo evangélico, de Erasmo; la de los alumbrados del reino de Toledo, de 1525; la de los nacientes Ejercicios espirituales de san Ignacio» (M. Andrés, 1972, p. 5). Este autor ha señalado que Osuna se adentró en los estudios teológicos recorriendo tres vías: el escotismo, el tomismo y el nominalismo, y dentro de éste, en la teología de Gabriel Biel, en cuyo Sentenciario se formó Lutero, y también Osuna y Juan de Ávila (Ibid., p. 9).

Hacia 1520 empezó a residir en la casa franciscana de retiro de Nuestra Señora de la Salceda, en la provincia de Guadalajara, y en ella se entregó a la soledad, la contemplación y la lectura. Allí escribió y proyectó los valiosos Abecedarios junto a otras obras de menor calado. El Tercer abecedario espiritual es de 1527, es decir, un lustro antes de emprender los caminos de Europa: en 1532 se le encuentra en Toulouse y Lyon, y al siguiente año en París. En 1534 permaneció un tiempo en Amberes, donde publicó Pars orientalis y que dedicó a Matías Weynsen. Debilitado, en dicha ciudad enfermó por el rigor invernal y la humedad. En un escrito habla del «frío y ropa raída» de su cama. Regresó a España en 1536, o quizá un año después. Antes de morir, con el cuerpo llagado, escribió el Sexto abecedario.

Además del bagaje adquirido en Alcalá y en los días de su retiro en La Salceda, pudo conocer de primera mano durante su estancia en Flandes las obras místicas de los flamencos y los antiguos alemanes. Los nombres de Eckhart, Tauler, Kempis, el Cartujano, Ruysbroeck, Balma, Herp y Mombaer constituyeron el tronco principal de su inspiración, no menos que los de san Agustín, Buenaventura y Bernardo, Ricardo de San Víctor, los cuales le ayudaron a «acallar el entendimiento» y a «esperar con silencio», actitudes que en el Tercer abecedario le llevan a contraponer de manera radical la teología mística a la teología escolástica.

DE CÓMO HAS DE SER SORDO Y MUDO

La siguiente palabra de esta letra te aconseja que seas espiritualmente sordo, ca porque oyó el primer hombre, según dice el Señor, la voz de su mujer, le vinieron muchos daños. Nuestra mujer es nuestra sensualidad, a la cual en ninguna manera debe oírla ni entender la razón; y no contradice a esto ser mandado a Abrahán que oiga la voz de Sara; porque aquello fue después que cesaron en ella, según dice la Escritura, las cosas de mujeres (Gén 21, 7); que entonces cesan en nuestra sensualidad cuando está bien sujeta a la razón; y lo que dice cuando está puesta en razón, es que echemos fuera la esclava y su hijo, desechando la imaginación y el distraimiento que de ello nace, para que así nos quedemos solos sin ruido de voces que atruenan nuestra ánima, como molino que nunca cesa de hacer estruendo dañoso al que mora en él; lo cual debe faltar en la casa de Dios cuando se edifica, donde no se ha de oír martillo, ni sierra, ni cosa de hierro, porque todos estos sonidos son roncós y no aplacen al ánima, antes le hacen mucho sinsabor (1 Re 6, 7).

La tercera palabra dice que también seamos mudos en lo interior, no hablando palabra alguna, ni aun muy sutil, según lo aconseja la madre de Samuel (1 Sam 2, 3); pues que el Señor es Dios de las ciencias, y quiere que oren más a Él callando y en espíritu y verdad que no con palabras; mientras con mayor silencio le ruegan, más oye y mejor concede lo que demandan, como parece en Moisés, al cual, aunque callaba, porque oraba en silencio, respondió como hombre importunado, diciendo (Éx 14, 15): —«¿Para qué me estás dando voces?»—. Y que el Señor conceda presto a los que callan delante de Él lo que ellos desean, parece también en Zacarías,

que estando mudo engendró a san Juan, que quiere decir gracia, y no habló hasta que nació, y después habló muy mejor que antes, pues quedó hecho tan glorioso profeta (Lc 1, 64).

Si queremos engendrar en nuestras ánimas la gracia del Señor mediante su favor, y saber gloriosamente hablar de las cosas celestiales, primero, como dice Gerson, hemos de ser mudos, aun en lo interior del corazón, según aquello de Jeremías (Lam 1, 64): «Bueno es el Señor a los que esperan en el ánimo que lo busca». Y para nos enseñar cómo lo hemos de buscar, dice luego: «Buena cosa es esperar con silencio la salud de Dios». Y para denotar cuán continuos deben ser en esto, añade: «Buena cosa es al varón cuando trajere el yugo desde su juventud; asentarse ha solitario, y callará y alzarse ha sobre sí mismo».

Todas estas palabras nos amonestan a que callemos en el corazón y guardemos en él perpetuo silencio si queremos subir en alta contemplación; por lo cual dice la glosa sobre aquella palabra: «Esperar con silencio». Tanto aprovechó este profeta, que, excluyendo y apartando todas las cosas que son del mundo, pasa allende de la dignidad angélica para poder hallar a quien ama; lo cual confiesa ser de esperar como sumo bien, y por que siempre se ajunte y allegue a Él, dice que es bueno al varón traer el yugo desde su juventud, y el yugo es ser solitario y asentarse y callar. Esto dice la glosa.

Es también de saber que el mudo naturalmente es sordo, en lo cual podemos en este caso entender que el que es mudo en lo interior, no formando en sí cogitación alguna, también debe ser sordo, no admitiendo las que, según dice el Sabio (Sab 6, 19), causa la terrena habitación que abaja y reprime el sentido con sus muchas cogitaciones; y por eso con aviso se juntaron en nuestra letra estas dos palabras, mudo y sordo, para que en la una se nos defienda el pensamiento que nosotros causamos y pensamos adrede, y en la otra el que se ofrece por los muchos negocios y vanidades en que estamos ocupados.

Según estas dos cosas y conforme a ellas, dice san Buenaventura en su *Mística teología*,¹ declarando a san Dionisio: «Porque esta aprehensión es de arriba y no de las cosas bajas, es mandado destirpar el sentido exterior, lo cual no solamente se ha de entender del oficio de los sentidos de fuera, mas también de los sentidos de dentro». Lo de suso es de san Buenaventura, y la obra o noticia experimental de ello viene de la mano de Dios, pues que Él dice que ha dado al ánima recogida zarcillos en las orejas para que sea sorda a las sanas cogitaciones, y también zarcillos sobre su boca (Ez 29, 4) para que ella en sí no las forme ni cause.

Puédense también estas tres palabras, *ciego y sordo y mudo*, aplicar a las tres potencias de nuestra ánima: que el entendimiento sea ciego de la manera que tenemos dicho, no usando de conocimiento que lo pueda distraer de la suspensión, y la voluntad sea sorda al amor de las criaturas que la convidan, las cuales dos cosas toca san Buenaventura diciendo: «Primero conviene dejar la consideración y amor de las cosas sensibles y la contemplación de todas las cosas inteligibles y que la pura afición se levante».

La memoria sea muda, no tratando ni resolviendo cosa que hablarse pueda, para que así entre Jesús, aunque no según la carne, sino según el espíritu, al ánima, estando estas tres puertas cerradas, como entraba a los discípulos después de la resurrección cerradas las puertas del cenáculo, que tiene figura del ánima, do entra Dios a cenar si le abren solamente la puerta del consentimiento. Por estas cosas no quiero decir que primero se perfecciona con la gracia la esencia del ánima que sus potencias, pues que, según el mejor parecer, la esencia se perfecciona por las potencias, y las potencias por sus actos y operaciones medias, aunque lo primero no carezca de probabilidad; mas quiero decir que entonces

¹ En tiempos de Osuna, la obra se atribuía a dicho santo, aunque su autor era en realidad el cartujo Hugo de Balma.

viene Dios mejor al ánima cuando ella está cerrada a todo lo demás y no a Él; al cual se convierte toda entera con un ferviente deseo guiado por una noticia que no se refiere a criatura alguna, ca es sobre todas ellas.

DE CÓMO A LA MEMORIA SE HAN DE JUNTAR LOS SUSPIROS

La segunda parte de esta letra va muy conforme a la primera parte de ella misma, porque aquello de que mucho nos acordamos solemos mucho de desear si es bueno; de manera que muchas veces la recordación del bien mueve nuestra voluntad a desear el mismo bien; y, por tanto, después de te haber dicho nuestra letra que tengas memoria continua de Dios, ahora te dice que lo llames con suspiros, por que la memoria sirva a la voluntad, que es la que más de propíncuo y más estrechamente se comunica con Dios.

No sería perfecta la memoria de Dios si no se enderezase a este fin, que es, después de nos acordar, de llamarlo con el suspiro de nuestro corazón. Los demonios tienen a Dios en la memoria; mas porque esta memoria que tienen a Dios no se dirige ni se ordena a que sea por la voluntad de ellos deseado, decimos que es memoria diforme y peor que la memoria que de Dios tiene el muy abominable pecador, cuando se acuerda que ha de oír aquella espantosa sentencia que dice: «Id, malditos». No es así la memoria que los varones recogidos tienen de Dios, mas es como el soplo que enciende el fuego del amor que estaba amortiguado, y como gota de vinagre que cava la tierra del corazón, y como voz muy dulce de persona que mucho amamos, causadora de suave deleite en las entrañas del que la oye, y como olor que nos hace desear aquello de do procede, y como la recordación del pasado placer, que nos causa otra vez gozo.

Por lo primero se puede decir aquello de David (Sal 6, 6): «No está en la muerte el que se ha de acordar de ti». El que con esta memoria de que hablamos se ha de acordar de Dios no está en la muerte ni amortiguada caridad, sino en la vida

ferviente del vivo amor. Por lo segundo dice Jeremías (Lam 3, 57-58): «Acordarme he con memoria, y deshacerse ha en mí mi ánima». Esto dice porque esta memoria es como rayo de sol que derrite el ánima, que es blanda como cera. Por el tercero dice el profeta real (Sal 76, 12): «Acordéme de Dios y deleítéme». Por lo cuarto dice el profeta Oseas (Os 14, 8): «La memoria de él es así como vino del monte Líbano», que era muy odorífero. Por lo quinto dice el Sabio (Eclo 49, 12): «En toda boca así como miel se hará dulce su memoria, y así como música en el convite del vino». Y conforme a las cosas dichas está de Tobías escrito (Tob 1, 12-13): «Porque se acordó de Dios en todo su corazón, le dio nuestro Señor Dios gracia».

Pues que tan útil es esta memoria de Dios, débese la siquiera desear de todo corazón, y llamar a Dios con suspiros para que te la dé, según aquello que dice Isaías hablando con Dios (Is 29, 8): «Tu memorial, Señor, está en el deseo del ánima; mi ánima te deseó en la noche, y con mi espíritu en mis entrañas; de mañana velaré a ti». En esta noche del recogimiento, que es nuestro alumbramiento en los deleites, hemos de velar a Dios con el espíritu interior y con la memoria intelectual de que hablamos, para que así en nuestras entrañas comencemos a velar al Señor en la mañana, que es el principio del gozo que aquí se recibe; la cual mañana se ordena a aquel mediodía que la Esposa demanda serle enseñado, llamando a Dios con suspiros.

Y es de notar que en dos maneras, entre otras muchas, puede ser Dios llamado: o para dar al presente gracias de consolación espiritual o para darnos presto la gloria prometida. Entrambas maneras son muy buenas y agradables al mismo Señor que es llamado; porque cuanto a lo primero manifiesta cosa que es que vendrá de muy buena voluntad el justo Señor a consolar a los justos, pues que también llueve el agua de su consuelo sobre los injustos, y Él en persona vino a llamar los pecadores para nos mostrar que viene muy presto siendo llamado de los que aborrecen los pecados; y si van a Él

hambrientos, les abre la puerta y les recrea con el convite de su gracia, para que del todo sean hartos los que por su amor dejaron los carnales deleites, que son manjar de puercos.

Acostúmbrate pues, ánima mía, a tener siempre memoria del que nunca se olvida de ti; deséalo con suspiros íntimos de tus entrañas muy amorosos, y no los dejes de usar entre ti mismo, ni aun los dejes de pronunciar muy quebrantados cuando estuvieres solo; y para sólo esto te aconsejo que ames la soledad, que es a esto muy favorable y agrada mucho al tu amado, aunque en público no debas tampoco cesar de suspirar a Él, deseándolo simplemente, de forma que no lo sientan los que no saben amar, ca pensarán que tienes alguna pena o descontento que te fatiga, y no sentirán que el mayor descontento y penitencia que tienen los siervos de Dios verdaderos es la ausencia de Él y el no sentir su gracia íntimamente en el corazón. Para lo cual tienen por muy saludable remedio gemir y suspirar al Señor como palomas amorosas de Él, sabiendo que no hay voz que tanto penetre sus divinos oídos como el deseoso suspiro, al cual no tan solamente oye, mas es le como saeta que lleva yerba de amor, que luego hace sangre y prende al que no puede ser preso sino por amor; el cual por solo aquesto hinche, como dice David (Sal 102, 5), de bienes tu deseo; porque, según en otra parte se escribe, a los justos será dado su deseo (Prov 10, 3); ca debes saber que el suspiro que sale del corazón es flecha muy ligera enviada con el arco del deseo al Señor que está en las alturas, y no torna sin el mismo Señor, según aquello del salmo (Sal 77, 29): «Lo que deseaban les trajo, y no fueron defraudados de su deseo».

Por gran cosa fue dicho a Daniel (Dan 9, 23) que era varón de deseos, como si acá dijésemos a uno que era varón de grandes fuerzas, y que, por tanto, estuviese seguro de la victoria; así el que fuere de fervientes deseos y suspiros al Señor, crea que alcanzará presto lo que demandare, y podráse decir de él aquello de Jeremías (Lam 2, 24): «En el deseo de su ánima trujo el viento de su amor». David dice que abrió su

boca y atrajo el espíritu; empero, cosa más ligera es atraerlo con sólo el deseo interior del ánima, y aún más cierta, porque la raíz del deseo es la que Dios más mira, y no mira tanto el abrir de la boca.

Si quieres, ¡oh ánima devota!, llamar al Señor, que está presto para venir, no te falta ligero mensajero con que lo envíes a llamar. Contigo tienes el suspiro, casi tan presto y aparejado para todo lo que tú quieres como lo estaba el ángel Rafael para hacer todo lo que Tobías le rogaba.

Ángel es tu suspiro, y no de pequeño consejo, si lo envías a Dios, porque sabrá negociar de callado todo lo que te cumple con secreto y muy avisado consejo y prudencia, alegando de tu parte todo lo que hace en tu caso y amansando a Dios para que haga toda tu voluntad, y disponiéndote a ti para lo recibir purgándote con su amorosa pena, y alumbrándote con su entendimiento, y perfeccionándote con el cumplimiento de su mensaje; en tal manera que del suspiro se pueda decir aquello de san Bernardo: «¡Oh, cómo se goza el ángel y cómo se alegra y deleita!, y convertido al Señor dice: “Gracias te hago, Señor de majestad, porque le diste el deseo de su corazón y no la privaste de la voluntad de sus labios (Sal 20, 3)”».

El mismo ángel es el que en todo lugar, como solícito seguidor del ánima, no cesa de la mover a menudo y amonestarle con continuas inspiraciones, diciendo (Sal 36, 4): «Deleítate en el Señor y darte ha las peticiones de tu corazón». Y otra vez le dice (Sal 36, 5): «Espera en el Señor y guarda su camino». *Item*, otras veces (Hab 2, 3): «Si se tardare, espéralo, porque viniendo vendrá y no tardará»; mas al Señor dice (Sal 41, 2): «Así como el ciervo desea ir a las fuentes de las aguas, así esta ánima desea ir a ti, Dios». (Sal 87, 2) «De noche tuve de ti deseo, mas su espíritu en sus engaños de mañana velará a ti». Y también dice a Dios: «Todo el día extiende a ti sus manos, dale lo que demanda, pues tras ti da voces; conviértete algún tanto y hazte rogable para con ella; mira y vete de tu santo cielo y visítala desacompañada».

¡Oh, fiel padrino!, que es sabedor del amor que entrambos se tienen, mas no envidioso: no busca su gracia, sino la de su Señor; discurre hecho medianero entre el amado y la que es amada, ofreciendo los ruegos y trayendo los dones; a ésta despierta y a la otra aplaca, y algunas veces, aunque de raro, los representa el uno al otro juntamente, o arrebatando al ánimo o trayendo a Dios, porque de casa es y conocido en el palacio real y no teme ser desechado.

Esto ha dicho este santo del ángel que nos guarda; y si bien y sutilmente miras en ello, verás que se puede todo muy bien decir del inflamado suspiro que más por obras que por palabras hace todo lo ya dicho.

DE CÓMO HA DE CALLAR NUESTRO ENTENDIMIENTO

Lo segundo que la presente letra nos amonesta es que acallemos nuestro entendimiento; y esto, según comenzamos a decir, entiéndese del entendimiento especulativo, que anda revolviendo y escudriñando curiosamente los secretos de las cosas; lo cual le conviene dejar para conocer a Dios por la vía negativa de que hablamos, porque, según dice san Gregorio, cualquiera cosa que podemos ver en la contemplación no es Dios; mas entonces es verdadero lo que de Él conocemos cuando plenariamente sentimos que no podemos conocer algo de Él.

No solamente aprovecha a los varones recogidos que han elegido este camino estrecho que lleva a la vida; no solamente les aprovecha acallar su entendimiento para conocer a Dios más altamente y más propriamente; empero también les aprovecha para orar más puramente y para con más brevedad manifestar a Dios todo lo que quieren, el cual nos mandó que no hablásemos mucho en la oración, porque Él sabía lo que nos era menester antes que pidiésemos, pues que es Dios de las ciencias.

Por esta manera de acallar el entendimiento y hacer que llame la voluntad se hace la oración breve, que penetra los cielos sin tiempo; y no la llamo breve porque no haya de durar mucho, sino porque no usa de medio alguno para con Dios, sino sólo el del amor, que puede súbitamente juntarse con Él; evacuar se ha en el Cielo la fe que pertenece al entendimiento, el cual ahora no se llega inmediatamente a Dios, según dice san Pablo, sino mediante las criaturas, que son razón de su conocimiento, pues por ellas se conoce que nos lo traen a noticia; mas no se ama por ellas, sino por sí solo; y de aquí es

que la caridad que ahora tenemos permanecerá en el Cielo, porque ahora inmediatamente nos junta a Dios, lo cual hará también allá, aunque nos juntará más por estar más crecida.

Nuestro entendimiento nos trae a Dios para que lo conozcamos; y como no nos lo puede traer desnudo, sino según nuestro flaco conocimiento y según la manera con que lo podemos recibir, claro está que mediante otra cosa lo hemos de conocer; empero, como el amor nos saca fuera de nos para ponernos y colocarnos en lo que amamos, va el amor y entra a lo más secreto, quedándose el conocimiento fuera en la criaturas, por lo cual dice san Cipriano: «La afirmación de la esencia de Dios no puede ser habida en pronto, porque no es definible la divinidad, sino que más verdadera y llanamente el apartar muestra negando lo que no sea que no afirmando lo que sea; porque no puede ser cosa que esté sujeta al sentido, ca excede todo entendimiento, y cualquier cosa que puede ser oída, vista o sabida no conviene a la Majestad».

Ruda es en aquesta consideración toda vista de los sentidos, nuestro miramiento ciega aquesta invisible luz y naturaleza inaccesible que cercan los serafines con seis alas de una parte y de otra y con estado y vuelo la esconden; con el estado muestran la inmovilidad de la eternidad y con el vuelo su alteza, así elevada en las cosas superiores, que por mucho que el hombre suba el corazón alto, se ensalce Dios y se escape de la importunidad de la comprensión; pues que, según dice este santo, Dios nuestro Señor se remonta y aun prevalece a la especulación de nuestro entendimiento, por muy afilada que sea.

Consejo es muy saludable y muy repetido en la Escritura esperar con silencio su salud, para que así, mientras todas las cosas interiores nuestras tuvieron un medio silencio que usaron los santos, aquí en este medio mundo venga de las sillas reales la poderosa palabra de Dios a nuestros corazones; y aunque no sea cosa fácil guardar este silencio, porque el dragón con su batalla de cogitaciones lo presume estor-

bar para que no tenga entera quietud en el cielo de nuestra ánima nuestro Señor Dios, al cual, según dice san Gregorio, hacemos este silencio para que repose en nosotros, no por eso debemos cesar de lo guardar siquiera media hora, pues no faltará quien les diga que no inquieten a la querida y devota ánima hasta que ella quiera, para que de los amparados en este escondimiento y secreto de tu morada se pueda decir (Sal 106, 30): «Gozáronse porque callaron y trújoles el Señor al puerto de la voluntad de ellos».

Alaben al Señor sus misericordias y las maravillas que hace con los hijos de los hombres. Este puerto a que el Señor muy loable nos trae, según dice la glosa, es una quietud que desean los justos; la cual sin duda se alcanza callando el entendimiento con el sosiego interior; y porque no bastan nuestras industrias para lo acallar sin que se mezclen en infinitas cuestiones, dice David que Dios nos trujo a la deseada quietud, y para esto es menester que acallemos, según nuestra posibilidad, nuestro entendimiento; por que así sea silencio la guarda de la justicia, según dice Isaías (Is 32, 18), aunque este silencio sea de nuestra parte imperfecto, no entero, sino como de media hora, según dice san Juan; y sea medio según dice el Sabio, no por esto hemos de cesar de lo inquirir; porque nuestro Señor lo puede perfeccionar, según lo promete por el profeta diciendo (Sof 3, 14-18): «No quieras temer, Sión, ni se deshagan tus manos; porque tu Señor Dios está fuerte en medio de ti: Él salvará y gozarse ha sobre ti en alegría, y callará en el amor tuyo; habrá placer sobre ti en alabanza».

Maravilloso callar y muy digno de loar con admiración es el del amor, en el cual íntimamente se acalla nuestro entendimiento habiendo hallado una noticia experimental que mucho lo satisface, porque según claramente vemos, cuando por experiencia se conocen presentes los que se aman, entrambos callan, y recompensa el amor que los junta la falta de palabras.

Todas las ansias del niño cesan cuando lo abraza su madre: ya no cura más de hablar, y ella también calla en su amor.

¡Oh, cuán indecible e inexplicable es el silencio con que en el amor callan Dios y el ánima cuando Él desciende y ella como río de paz y como arroyo de miel muy suave (Is 66, 12); cuando del que es fuente viva corren a ella las aguas de Siloé en silencio (Is 8, 6); cuando, cesando las palabras, vienen a las obras; cuando calla el ánima no sabiendo qué se demande, pues no le falta ningún cumplimiento de sus deseos; cuando calla el Señor, porque no halla qué reprehender a quien tantas señales muestra de amor. Cuando el ánima se mira tan casta por el amor que sale de ella al que la crió; cuando se ve limpia por tener en sí al Señor suyo, que deshace todos sus pecados y la torna como paloma blanca lavada con leche purísima de gracia! Duerme ella porque ya no cura de alguna especulación; vela su corazón porque el amor no duerme en paz y en el que ama; duerme su entendimiento y reposa su voluntad porque está junta a Dios y hecha un espíritu con Él. Hácese entonces sábado de sábado, porque de la holganza de la fantasía, que daba trabajo con su imaginación, se causa la quietud de la voluntad, que por estar muy encendida y muy emprendida en aquel que no se consume, ya no ha menester leña de consideración para que no se apague el fuego del amor que entonces arde.

La reina de Saba y el rey Salomón se corresponden con dones admirables, tornando a reciprocarse el amor en la soledumbre del silencio; habla Dios (Os 2, 16), no con palabras al corazón, sino con seráficas comunicaciones; háblanse por señas más declaradoras que jamás fueron palabras; y, finalmente, calla Dios y el ánima como amigos que duermen muy seguros en un estrado, a los cuales el amor ha hecho tan conformes, que no salgan de un parecer; en tal manera que lo que hace el uno se diga hacer el otro.

DE TRES MANERAS DE SILENCIO

Tres maneras de callar hay en el recogimiento, o tres maneras de silencio, dejando las otras que no hacen tanto al caso.

La primera es cuando cesan en el ánimo todas las fantasías e imaginaciones y especies de las cosas visibles, y así calla a todas las cosas criadas; lo cual deseaba el santo Job cuando decía (Job 3, 13-14): «Ahora durmiendo callase; y en mi sueño holgaría con los reyes y cónsules de la tierra que edifican para sí soledumbres».

Dormimos a las cosas temporales y callamos dentro en nosotros, según dice san Gregorio, cuando dentro, en el secreto de nuestra ánima, nos retraemos a la contemplación del Criador; y los santos, que son llamados aquí reyes cónsules, edifican para sí soledumbres, cuando ninguna cosa de este mundo desean ni son apremiados en el corazón por algunos tumultos de deseos desordenados, mas desechan todos los ilícitos movimientos de la cama de su corazón con la diestra mano de la santa consideración, despreciando todas las cosas transitorias y las desmedidas cogitaciones que de ellas nacen; y como desean solamente la morada eterna y no aman cosa de este mundo, gozan de gran tranquilidad en su ánima.

El segundo callar que hay en el recogimiento es cuando el ánimo, quietísima en sí misma, tiene una manera de ocio espiritual, sentándose con María a los pies del Señor y diciendo: «Oíré lo que hablará en mí el Señor Dios». Y a ésta dice el Señor: «Oye, hija, y mira e inclina tu oreja y olvida tu pueblo y la casa de tu padre».

Bien se compara al oír esta segunda manera de callar, porque el oyente no tan sólo calla a lo demás, empero quiere que todo le calle a él para que así más entero se convierta al que la

habla, mayormente si no sabe dónde está, como en el caso presente, ca, según se dice en el Evangelio, oímos la voz de Dios, que es su inspiración, y no sabemos dónde va ni dónde viene, por lo cual nos conviene callar mucho y estar muy atentos a Él. Así que tenemos dos maneras de callar: la una cesando en nosotros la imaginación y los pensamientos que voltean en nuestra memoria; la otra es un olvido aún de nosotros mismos, con una total conversación de nuestro hombre interior a sólo Dios.

El primer callar es de las cosas a nosotros; el segundo, de un sosiego quietísimo en que nosotros llamamos a nosotros mismos y nos ordenamos a Dios con una sujeción receptiva y muy aparejada, lo cual se figura en los santos animales de Ezequiel, de los cuales se dice (Ez 1, 25): «Como fuese hecha una voz sobre el firmamento, que estaba encima de la cabeza de ellos, deteníanse en pie y sujetaban sus alas». La voz, según dije, es la divina inspiración que se recibe en el oído del ánima sin expresión de palabra, sino con sola la presencia de Dios, que se da a sentir; y por esto dice Job que furtiva y calladamente oyó la palabra escondida que le fue dicha y recibió las venas o rastros de su ruido pequeño.

Esta voz inspirada es hecha sobre el firmamento, que es la más alta parte de la razón, que se junta inmediatamente a Dios por amor. Los animales santos y alados, que son los contemplativos, se dice estar entonces en pie, porque, cuando esta voz se hace en el ánima, ella se levanta a cosas grandes y está suspensa cuasi transportada en Dios, como los apóstoles cuando lo vieron subir al cielo; y de esta manera fue mandado a Ezequiel que se levantase sobre sus pies para que Dios le hablase (Ez 2, 1). Así que el estar en pie es una admiración callada, según dice san Gregorio, que nos hace estar colgados de Dios como lo había escogido Job para su ánima, en la cual casi cesa toda operación de las potencias para que, disminuyéndose a sí el ánima, reciba la sabiduría.

Sujetar las alas es aplicar las fuerzas más altas para reci-

bir el influjo divino que se infunde en el ánima; en lo cual, según dice la glosa, tienen los contemplativos por ningunas sus fuerzas; aplícanlas, empero, a Dios callando, para que faltando en sí mismo se hallen en Él como aquel que decía (Sal 76, 3-4): «No quiso ser consolada mi ánima; acordéme de Dios y deleitéme, ejercitéme y faltó mi espíritu».

El tercer callar de nuestro entendimiento se hace en Dios, cuando se transforma en Él toda el ánima y gusta abundantemente la suavidad suya, en la cual se adormece como en celda vinaria,¹ y calla, no deseando más, pues que se halla satisfecha, antes se duerme aun a sí misma, olvidándose de la flaqueza de su condición por se ver tan endiosada y unida a su molde y vestida de su claridad como otro Moisés después de haber entrado en la niebla que estaba encima del monte, lo cual más de verdad aconteció a san Juan cuando después de la cena se echó sobre el pecho del Señor, y por entonces calló todo lo que sintió.

Acontece en esto tercero estar tan callado el entendimiento y tan cerrado, o por mejor decir ocupado, que ninguna cosa entiende de cuantas le dicen, ni juzga cosa de las que pasan acerca de él, porque no las entiende aunque las oye; según lo cual me contó en gran secreto un viejo a quien yo confesaba, el cual había más de cincuenta años que se ejercitaba en estas cosas, y díjome, entre otros misterios, que le acontecía muchas veces oír algunos sermones y cosas de Dios de las cuales ninguna palabra entendía. Tan acallado y ocupado estaba su entendimiento de dentro, que ninguna cosa criada podía formar en él; y decíale yo que entonces se debía ir a retraer, a lo cual respondía que las voces le eran como sonido de órganos, en las cuales había placer su ánima, aunque no las entendía, y como que contrapunteaba sobre ellas y alababa al Señor por una manera que se puede sentir, empero no se puede dar a sentir a otro.

¹ Es decir, el lugar donde se guarda o vende el vino.

No dice aquesta letra que acalles tu inteligencia, sino tu entendimiento, porque, según dice Ricardo,¹ la comprensión de las cosas invisibles pertenece a la inteligencia pura, e inteligencia pura dice que es cuando el entendimiento está afijado en una suma verdad sin mezcla de imaginación. Empero, para venir a esto es menester, según él mismo dice (*Beniamin Minor*. 84), que aprendas a congrega los derramamientos de Israel, que es tu entendimiento, acallándolo, y estudies restrinir las vagueaciones de la memoria y te acostumbres morar íntimamente dentro en ti mismo y olvidar todas las cosas de fuera, si te trabajas por la contemplación de las cosas celestiales y suspiras por la noticia experimental de las cosas divinas.

Según este doctor, la inteligencia ve las cosas invisibles de Dios, no como las ve la razón, que investigando y discurriendo por los efectos y causas viene a conocer las cosas ocultas y ausentes como si las viese; no de esta manera, sino como solemos ver las cosas corporales con la vista corporal visible y corporal y presencialmente, así la inteligencia pura para mientes a las cosas invisibles invisiblemente, y acata presencial y esencialmente las cosas espirituales, conociendo que no están ligadas ni presas con apariencias de fuera. De manera que cuando el hombre no cura de la imaginación, que revuelve cosas corporales, ni de la razón, que suele andar discurriendo de unas cosas corporales a otras para investigar las espirituales, sino que representa delante de sí a Dios, purísimo espíritu desasido de todas estas cosas que aparecen, y se detiene en aquel apurado acatamiento sin discurrir a otra cosa, entonces se dirá que usa de la inteligencia.

[*Tercer abecedario espiritual*, Tratado 3, capítulo III; Tratado II, capítulo IV; Tratado 21, capítulos III y IV].

¹ Ricardo de San Víctor.

JUAN DE VALDÉS

(h. 1499-1541)

Celebrado por ser el autor del Diálogo de la lengua, quizá escrito a finales de 1535, marchó a Italia anticipándose a los conflictos que le habría comportado su afinidad con la Reforma, y más tras haber publicado en 1529 el Diálogo de doctrina cristiana, en el que sigue a Gerson y se desestiman abiertamente muchas prácticas e ideas propias del catolicismo. La obra fue denunciada por la Inquisición. Precario en salud pero no en inteligencia, era de familia noble y creció en el ambiente de la corte. Había nacido en Cuenca en torno a 1499, y en 1524 entró al servicio del marqués de Villena, en cuyo círculo era frecuente la presencia de un grupo de alumbrados que tenían su mentor en Pedro Ruiz de Alcaraz.

Con rechazo metódico, Menéndez Pelayo escribe: «Como Eckhart había sido condenado en Roma; como en Taulero y Suso, con ser varones piadosísimos, se notaban pasajes sospechosos, Lutero y los suyos pusieron en las nubes a estos místicos del siglo XIV y hasta los miraban como predecesores y maestros suyos, como testes veritatis. Y, amalgamando sus doctrinas y las de Melancton y las que le sugirió su propio fanatismo, se levantó Juan de Valdés» (Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, 1956, p. 172). Le llama «el más notable de nuestros iluminados», y, doliéndose de que espíritus como el suyo puedan «torcerse», denuncia que en Las ciento y diez consideraciones divinas se defienda el quietismo.

Las Consideraciones, que tienen una evidente huella erasmista, aparecieron en 1550, en Basilea, tanto en su versión española como en traducción italiana. En la portada figura como Giovanni Valdesso. A ésta le siguieron las ediciones de Lyon (1563), París (1565) y muchas otras, también inglesas, entre las

Las ziento i diez

Consideraciones divinas de Juan
de Valdés; en las cuales se tra-
ta de las cosas mas útiles, mas
nezasarias , i mas perfectas
en la profesion
cristiana.

I. Cor. II. 6.

*Hablamos bien sabiduria entre los
perfectos , i sabiduria no d'este siglo,
eto.*

En Basilea, M. D. L.

Página de *Las ciento y diez consideraciones divinas*,
de Juan de Valdés, en la edición de Basilea (1550).

*que se halla la de Oxford, terminada en 1638 en los talleres de
Leonard Lichfield.*

*Ya en 1528 había empezado a mantener una relación epis-
tolar con Erasmo, el mismo año en que inició los estudios en
la Universidad de Alcalá, cuyo contenido y duración se desco-
nocen. Se sabe que en Italia, Clemente VII le nombró camera-
rium nostrum en 1531, y que a la muerte de éste pasó a Nápo-
les (1535), donde fue consejero y amigo de la instruida Giulia
Gonzaga. El círculo de esta noble dama era el espejo de la más
selecta sociedad napolitana, donde Valdés sembró y razonó la
corriente reformista. A Giulia está dedicada buena parte de
la obra de Valdés, en quien ella vio un ejemplo de misticismo.*

QUE AL QUE DIOS DESENA MORA DEL MUNDO,
Y ENAMORA DE SÍ, ACAECEN CASI TODAS LAS
MISMAS COSAS QUE AL QUE SE DESENA MORA
DE UNA MUJER Y SE ENAMORA DE OTRA

Hallando a mi ánimo todo estéril y seco, y como ajeno de Dios, y entendiendo que esto procedía del haberme Dios encubierto su presencia, pensé remediar a mi necesidad reduciendo mi memoria a no pensar en otras cosas que en Dios. Apenas hube hecho esta deliberación, apenas hube principiado a ponerla por obra, entendí que aun cuando esté en mi poder el ocupar mi memoria con Dios, como con alguna otra cosa, no por eso está en mi poder el hacer que mi ánimo sienta la presencia de Dios, y así lo librar de la esterilidad y sequedad y enajenamiento de Dios.

Además, entendí que hay una diferencia grandísima del estado en que se encuentra el alma cuando se afana por tener a Dios presente, al estado en que se encuentra cuando Dios la hace sentir su presencia. Y, queriendo conocer en qué consiste esta diferencia, entendí que consiste en esto: que en el un estado obra el espíritu humano, y en el otro obra el Espíritu Santo. Y así me resolví en que entre los dos estados hay la misma diferencia que entre la carne y el espíritu.

Pasando más adelante entendí que los hombres, que por sus designios y sus intereses quieren y procuran des enamorarse del mundo y enamorarse de Dios, no siendo inspirados ni movidos a ello por el Espíritu Santo, son muy semejantes a los hombres que obran por sus designios y por sus intereses, y procuran des enamorarse de una cosa baja y plebeya y enamorarse de otra mucho más calificada, no siendo a esto incitados ni del ímpetu propio de la afición ni de la voluntad de la cosa a la cual se quieren aficionar. Quiero decir que

son casi semejantes las dificultades, los fastidios y los trabajos que experimentan aquéllos a los que experimentan éstos, y que ni éstos ni aquéllos consiguen jamás lo que pretenden.

Además, entendí que los hombres, a los cuales Dios quiere desenamorar del mundo y enamorar de sí mismo, son muy semejantes a los hombres a los cuales una persona calificada quiere apartar de otra baja y plebeya, y enamorarlos de sí propia. Quiero decir, que casi las mismas cosas acontecen al uno y al otro; que con la misma facilidad se desenamora y enamora el uno que el otro; que por el uno y el otro pasan casi las mismas cosas; y que en el uno y el otro hay casi los mismos sentimientos. Porque así como el uno es ayudado a desamar y amar con favores y caricias y demostraciones exteriores, así el otro es ayudado, o por decir mejor, constreñido a desamar y amar con favores, con caricias y demostraciones interiores, espirituales y divinas.

Una diferencia notable encuentro en esto: que el uno, porque ama cosas mudables, está siempre con temor; y el otro, porque ama cosas estables, ha desechado todo temor. Además, hallo que el uno tiene en su poder la satisfacción con la memoria, en cuanto a la cosa que ama; y el otro está siempre a merced de Dios, no teniendo en su mano el poder tomar ni sentir más satisfacción de la que Dios quiera darle haciéndole sentir y gustar su presencia. Y entiendo que cuando aquella persona, que Dios quiere desenamorar del mundo y enamorar de sí, con su industria y sus ejercicios se aplica a enamorarse de Dios, ella experimenta en sí lo que prueba aquel que por sus designios y por sus intereses quiere desenamorarse del mundo y enamorarse de Dios.

De manera que los que Dios desenamora y enamora pueden dar testimonio del estado de aquellos que se afanan por desenamorarse y por enamorarse; pero éstos no pueden dar testimonio del estado de los otros. De donde entiendo que se afanan en vano los hombres, que por sus designios quieren desenamorarse del mundo y enamorarse de Dios. Además,

entiendo que pueden juzgarse por felicísimos los que conocen no haberse movido ellos de por sí a desenamorarse del mundo y a enamorarse de Dios, sino de haber sido movidos por el espíritu de Dios.

Demás de esto entiendo que, los que se van desenamorando del mundo y enamorando de Dios, pierden el trabajo cuando, sin ser movidos a amar (o cuando escondiéndoles Dios su presencia), ellos, con su industria y sus ejercicios, la quieren descubrir, cuando, alejándose de Dios, ellos, para su satisfacción, le quieren tener presente. Y sobre todo entiendo que el propio ejercicio de los que Dios quiere desenamorar del mundo y enamorar de sí, es el de aplicar sus ánimos a desenamorarse del mundo, no queriendo sus favores, sus caricias ni sus regalos, echándolos de sí, huyéndolos y abominándolos, no pretendiendo ya que Dios, movido este su ejercicio, los deba enamorar más de sí, sino que, si hallándoles los favores de Dios, desnudados y privados de los favores del mundo, serán más eficaces en ellos, los penetrarán más y los transformarán más en Dios. Y así más presto conseguirán y adquirirán enteramente el amor de Dios. Que esto sea cierto, lo entenderá fácilmente el que considerare cuánto más presto vendrá a enamorarse de la persona muy calificada el que hubiere echado y mudado del todo la costumbre y la conversación de la persona baja y plebeya.

Habiendo yo pasado por estas consideraciones, y habiendo yo entendido estos secretos y otros que le son anexos, y que dependen de ellos, mirando a la Santa Escritura, he conocido que son muy conformes a lo que en ella he leído: supuesto que Salomón en sus Cantares celebra este enamoramiento entre Dios y el alma, y que es llamado adulterio el apartamiento, cuando el alma deja a Dios y se apega al mundo; y me parece que dejando Jesucristo nuestro Señor a uno que quería seguir, y llamando otro que ponía impedimento o intervalo, no hace otra cosa que rehusar el amor del uno y querer enamorar al otro. Esto mismo entiendo que quiso dar

a entender a los apóstoles, cuando les dijo (Jn 15, 16): «*Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*», como si hubiese dicho: No sois vosotros los que os habéis enamorado de mí, sino yo soy el que os he enamorado.

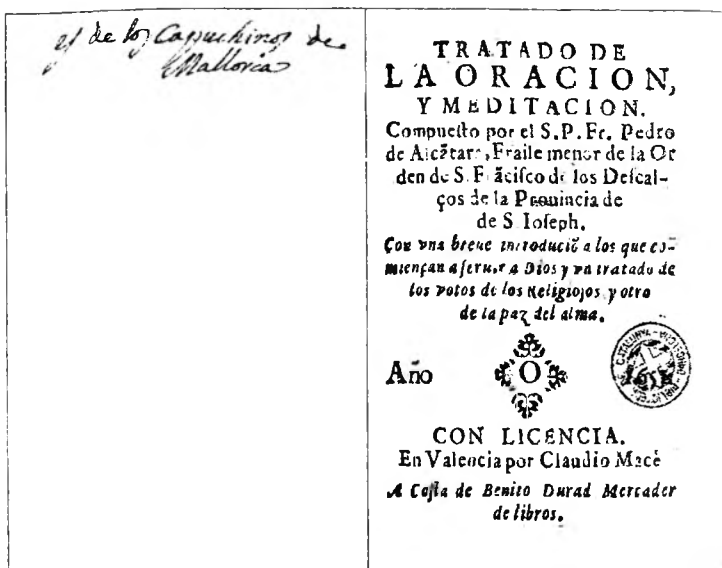
Esto mismo entiendo que quiso decir san Juan, diciendo, que el ser hijos de Dios es menester que venga no por voluntad de hombres, no por espíritu humano, sino por voluntad de Dios y por Espíritu Santo. De manera que pertenece al hombre en la vida presente aplicarse a desenamorarse del mundo y ocuparse en rogar a Dios que le enamore de sí, dándole para este efecto el Espíritu Santo, el cual se adquiere creyendo en Jesucristo nuestro Señor.

[*Las ciento y diez consideraciones divinas*, Consideración XXIII].

PEDRO
DE ALCÁNTARA
(1499-1562)

Si Francisco de Zurbarán pinta a Pedro de Alcántara recogido y extático, con la mirada en un mundo que se anuncia, Teresa de Jesús lo describe ya anciano, muy delgado, «que no parecía sino hecho de raíces de árboles» (Libro de la Vida, xxvii, 18). Y relata que cuando le conoció, le contó que dormía «sola hora y media entre noche y día» para vencer el sueño, y lo hacía sentado «y la cabeza arrimada a un maderillo que tenía hincado en la pared»; al parecer, jamás podía echarse «porque su celda—como se sabe—no era más larga de cuatro pies y medio», e iba descalzo, no cerraba la ventana durante los inviernos y ayunaba hasta ocho días, y, siguiendo esta estrechez, tampoco tenía vestido «sino un hábito de sayal sin ninguna otra cosa sobre las carnes, y éste tan angosto como se podía sufrir, y un mantillo de lo mismo encima» (Ibid., xxvii, 17). Y aunque «tenía muy lindo entendimiento», era de pocas palabras y jamás alzaba los ojos, «y así a las partes que de necesidad había de ir no sabía, sino ívase tras los frailes; esto le acaecía por los caminos» (Ibid.).

Juan de Sanabria, que así era su nombre, nació en Alcántara, donde su padre, que había estudiado leyes, era el corregidor. En 1515 entró en la Orden franciscana e hizo el noviciado en el convento de San Francisco de los Majarretes, en Cáceres. Aunque una buena parte de su actividad la llevó a término en Extremadura, de tan importante movimiento místico, viajó asiduamente a Portugal y visitó Niza con ocasión del capítulo general de 1535. Cuando se dirigía a Mantua para ese mismo propósito, esta vez en 1541, tuvo que suspender el viaje, enfermo, y permanecer un tiempo en Barcelona, donde conoció a Francisco de Borja.



Edición valenciana de 1651 del *Tratado de la oración y meditación* de Pedro de Alcántara.

Aunque Pedro de Alcántara fue un contemplativo, intervino en la fundación de varios conventos, sobre todo en su provincia. El Tratado de la oración y meditación, que apareció en una pequeña edición de muy bajo coste al objeto de que las gentes pobres pudieran acceder a él, se imprimió, posiblemente en 1548, aunque la primera edición conocida data de 1556 o 1558. Además, con el deseo de hacerse cercano a los lectores, fue escrito en un estilo muy llano. Eso explica, entre otras cosas, las numerosas ediciones de este tratado, al menos veinte en el último tercio del siglo XVI. En ese mismo período aparecieron otras cuatro en Lovaina (1565, 1582, 1583 y 1586), cuatro en latín dadas a la imprenta en Colonia, y un buen número que vieron la luz en Roma, Venecia y Florencia. En 1586 se publicó en Barcelona, en catalán. En Inglaterra apareció como A Golden Treatise. Lector de san Agustín

y san Bernardo, también de Tomás de Aquino, estuvo influido por maestros como Tauler, Blosio y, sobre todo, Osuna. Murió en casa de un médico llamado Vázquez, en Arenas, el mes de octubre de 1582.

DE ALGUNOS AVISOS QUE SE DEBEN TENER EN ESTE SANTO EJERCICIO¹

SÉPTIMO AVISO

Conforme a este documento se da otro semejante a él, y es que cuando el alma fuere visitada en la oración, o fuera de ella, con alguna particular visitación del Señor, que no la deje pasar en vano, sino que se aproveche de aquella ocasión que se le ofrece, porque es cierto que con este viento navegará el hombre más en una hora que sin Él en muy muchos días.

Así se dice que lo hacía san Francisco, de quien escribe san Buenaventura que era tan particular el cuidado que en esto tenía, que si andando camino lo visitaba nuestro Señor con alguna particular visitación, hacía ir delante los compañeros y él estabase quedo hasta acabar de rumiar y digerir aquel bocado que le venía del cielo. Los que así no lo hacen, suelen comúnmente ser castigados con esta pena: que no hallen a Dios cuando lo buscan, pues cuando Él los buscaba no los halló.

OCTAVO AVISO

El último y más principal aviso sea que procuremos en este santo ejercicio de juntar en uno la meditación con la contemplación, haciendo de la una un escalón para subir a la otra, para lo cual es de saber que el oficio de la meditación es considerar con estudio y atención las cosas divinas, discurriendo de unas en otras para mover nuestro corazón a algún afecto

¹ Se refiere al ejercicio de la meditación.

y sentimiento de ellas, que es como quien hiere un pedernal para sacar alguna centella de él.

Mas la contemplación es haber ya sacado esta centella, quiero decir, haber ya hallado este afecto y entendimiento que se buscaba, y estar con reposo y silencio gozando de él, no con muchos discursos y especulaciones del entendimiento, sino con una simple vista de la verdad, por lo cual dice un santo doctor que la meditación discurre con trabajo y con fruto, mas la contemplación sin trabajo y con fruto; la una busca, la otra halla; una rumia el manjar, la otra lo gusta. La una discurre y hace consideraciones, la otra se contenta con la simple vista de las cosas, porque tiene ya el amor y gusto de ellas. Finalmente, la una es como medio, la otra como fin; la una como camino y movimiento; y la otra como término de este camino y movimiento.

De aquí se infiere una cosa muy común que enseñan todos los maestros de la vida espiritual (aunque poco entendida de los que la leen): conviene a saber que, así como alcanzado el fin cesan los medios, como tomado el puerto cesa la navegación; y así cuando el hombre, mediante el trabajo de la meditación, llegare al reposo y gusto de la contemplación, debe por entonces cesar de aquella piadosa y trabajosa inquisición. Y contento con una simple vista y memoria de Dios (como si lo tuviese presente), gozar de aquel afecto que se le da, ora sea de amor, ora de admiración, o de alegría o cosa semejante.

La razón porque esto se aconseja es porque, como el fin de todo este negocio consiste más en el amor y afectos de la voluntad que en la especulación del entendimiento, cuando ya la voluntad está presa y tomada de este afecto, debemos excusar todos los discursos y especulaciones del entendimiento, en cuanto nos sea posible, para que nuestra alma, con todas sus fuerzas, se emplee en esto sin derramarse por los actos de otras potencias; y por esto aconseja un doctor que, así como el hombre se sintiere inflamar del amor de Dios, debe

luego dejar todos estos discursos y pensamientos (por muy altos que parezcan), no porque sean malos, sino porque entonces son impeditivos de otro bien mayor, que no es otra cosa más que cesar el movimiento llegado el término y dejar la meditación por amor de la contemplación. Lo cual señaladamente se puede hacer al fin de todo el ejercicio, que es después de la petición del amor de Dios de que arriba tratamos; lo uno porque se presupone ya entonces: que el trabajo del ejercicio pasado habrá parido algún efecto y sentimiento de Dios, pues (como dice el Sabio), más vale el fin de la oración que el principio; y lo otro, porque después del trabajo de la meditación y oración es razón que el hombre le dé un poco de huelga al entendimiento y le deje reposar en los brazos de la contemplación. Pues en este tiempo deseche el hombre todas las imaginaciones que se le ofrecieren, acalle el entendimiento, quiete la memoria y fíjela en Nuestro Señor, considerando que está en su presencia, no especulando por entonces cosas particulares de Dios.

Conténtese con el conocimiento que de Él tiene por fe, y aplique la voluntad y el amor, pues esto sólo le abraza, y en Él está el fruto de toda la meditación; y el entendimiento es casi nada lo que de Dios puede conocer, y puédele [la voluntad] mucho amar. Enciérrese dentro de sí mismo en el centro de su alma donde está la imagen de Dios, y allí esté atento a Él, como quien escucha al que habla de alguna torre alta, o como si le tuviese dentro de su corazón; y como que en todo lo criado no hubiese otra cosa sino sólo ella, o sólo él. Y aun de sí misma y de lo que hace se había de olvidar, porque, como decía uno de aquellos Padres (Casiano, *Collat.*, y Dionisio Areopagita, II): «Aquella es perfecta oración, donde el que está orando no se acuerda que está orando».

Y no sólo el pie del ejercicio, sino también al medio, y en cualquier otra parte que nos tomare este sueño espiritual, cuando está como adormecido en el entendimiento de la voluntad, debemos hacer esta pausa y gozar de este beneficio

y volver a nuestro trabajo acabado de digerir, y gustar aquel bocado, así como suele hacer el hortelano cuando riega una era, que después de llena de agua detiene el hilo de la corriente y deja empapar y difundirse por las entrañas de la tierra seca la que ha recibido; y esto hecho, torna a soltar el hilo de la fuente para que aún reciba más y más, y quede mejor regada. Mas lo que entonces el alma siente, lo que goza la luz y la hartura y la caridad y paz que recibe, no lo puede explicar con palabras, pues aquí está la paz que excede a todo sentido y la felicidad que en esta vida se puede alcanzar.

Algunos hay tan tomados del amor de Dios, que apenas han comenzado a pensar en Él, cuando luego la memoria de su dulce nombre les derrite las entrañas, los cuales tienen tan poca necesidad de discursos y consideraciones para amarle como la madre o la esposa para regalarle con la memoria de su hijo o esposo, cuando le hablan de Él. Y otros que no sólo en el ejercicio de la oración, sino fuera de él, andan tan absortos y tan empapados en Dios, que de todas las cosas de sí mismos se olvidan por Él, porque si esto puede muchas veces el amor furioso de un perdido, ¿cuánto más lo podrá el amor de aquella infinita hermosura, pues, no es menos poderosa la gracia que la naturaleza y que la culpa?

Pues cuando esto el alma sintiere, en cualquier parte de la oración que lo sienta, en ninguna manera lo debe desechar, aunque todo el tiempo del ejercicio se gastase en esto sin rezar ni meditar otra cosa si no fuese de obligación. Porque así como dice san Agustín que se ha de dejar la oración vocal cuando alguna vez fuese impedimento de la devoción, así también se debe dejar la meditación cuando fuese impedimento de la contemplación.

Donde también es mucho de notar que, así como nos conviene dejar la meditación por la afección para subir de menos a más, así, por el contrario, a veces convendrá dejar la afección por la meditación cuando la afección fuese tan vehemente que se temiese peligro a la salud, perseverando en ella

como muchas veces acaece a los que, sin este aviso, se dan a estos ejercicios y los toman sin dirección, atraídos con la fuerza de la divina suavidad. Y en tal caso como éste, dice un doctor, que es buen remedio salir a algún afecto de compasión, meditando un poco en la pasión de Cristo, o en los pecados y miserias del mundo, para aliviar y desahogar el corazón.

DE NUEVE COSAS QUE AYUDAN A ALCANZAR LA DEVOCIÓN

Las cosas, pues, que ayudan a la devoción son muchas, porque primeramente hace mucho al caso tomar estos santos ejercicios muy de veras y muy a pechos, con un corazón muy determinado y ofrecido a todo lo que fuere necesario para alcanzar esta preciosa margarita, por arduo y dificultoso que sea, porque es cierto que ninguna cosa grande hay que no sea dificultosa, y así también lo es ésta, a lo menos a los principios.

Ayuda también la guarda del corazón de todo género de pensamientos ociosos y vanos, y de todos los afectos y amores peregrinos, y de todas tribulaciones y movimientos apasionados, pues está claro que cada cosa de éstas impide la devoción, y que no menos conviene tener el corazón templado para orar y meditar que la vihuela para tañer.

Ayuda también la guarda de los sentidos, especialmente de los ojos y de los oídos y de la lengua, porque [por] la lengua se derrama el corazón, y por los ojos y oídos se hinche de diversas imaginaciones, de cosas que se perturba la paz y sosiego del alma. Por donde con razón se dice que el contemplativo ha de ser sordo, ciego y mudo, porque cuanto menos se derramó por defuera, tanto más recogido estará de dentro.

Ayuda para esto mismo la soledad, porque no sólo quita las ocasiones de distraimiento a los sentidos y al corazón y las ocasiones de los pecados, sino también convida al hombre a que more dentro de sí mismo y trate con Dios y consigo, movido con la oportunidad del lugar, que no admite otra compañía que ésta.

Ayuda, otro sí, la lección de los libros espirituales y devotos, porque dan materia de consideración y recogen el cora-

zón y despiertan la devoción, y hacen que el hombre de buena gana piense en aquello que lo supo dulcemente; mas antes siempre se representa a la memoria lo que abunda en el corazón.

Ayuda la memoria continua de Dios y el andar siempre en su presencia, y el uso de aquellas breves oraciones que san Agustín llama jaculatorias, porque éstas guardan la causa del corazón y conservan el calor de la devoción, como arriba se platicó. Y así se halla el hombre a cada hora pronto para llegarse a la oración. Éste es uno de los principales documentos de la vida espiritual, y uno de los mayores remedios para aquellos que ni tienen tiempo ni lugar para darse a la oración; y el que trajere siempre este cuidado en poco tiempo aprovechará muy mucho.

Ayuda también la continuación y perseverancia en los buenos ejercicios en sus tiempos y lugares ordenados, mayormente a la noche, o a la madrugada, que son los tiempos más convenientes para la oración, como toda la Escritura nos enseña.

Ayudan las asperezas y abstinencias corporales: la mesa pobre, la cama dura, el cilicio y la disciplina, y otras cosas semejantes, porque todas estas cosas, así como nacen de devoción, así también despiertan, conservan y acrecientan la raíz de donde nacen.

Ayudan, finalmente, las obras de misericordia, porque nos dan confianza para padecer delante de Dios y acompañan nuestras oraciones con servicios, porque no se pueden llamar del todo ruegos secos, y merecen que sea misericordiosamente recibida la oración, pues procede de misericordioso corazón.

[*Tratado de la oración y meditación* 1, capítulo XII; 2, capítulo II].

JUAN DE ÁVILA
(1500-1569)

Perteneciente a una familia de ascendencia judía que contaba con la propiedad de una mina de plata en Sierra Morena, vendió y repartió su herencia a la muerte de sus padres y se entregó a una vida ascética. Nacido en Almodóvar del Campo (Ciudad Real), cursó Derecho en Salamanca a partir de 1513, pero al regresar al seno familiar vivió en un voluntario retiro, dedicado a la lectura. Su recogimiento sólo se vería interrumpido por los nuevos estudios de teología en Alcalá, donde contó con la enseñanza del dominico Domingo de Soto. Al terminar los cursos en 1516, fallecidos ya sus progenitores, quiso marchar a las Indias como misionero, lo cual le fue denegado y se le encargó, a instancias del arzobispo Manrique, que centrara en Andalucía su tarea como predicador. Visitaba hospitales, cárceles y escuelas, y junto a un reducido grupo de clérigos llevaba una vida de estudio y pobreza. Su único bien material era una biblioteca bien provista.

No tardaron en recaer sobre él las acusaciones de la Inquisición, denunciado por supuestas ideas heréticas, por atacar la riqueza y proclamar lo que se consideraba rigorismo moral. Fue encarcelado en otoño de 1531 y su cautiverio duró un año. En aquella época redactó la primera versión de un libro que se haría popularísimo, Audi, filia, un importante tratado de ascética y mística pensado para un público numeroso y que no fue impreso hasta después de su muerte, en el Toledo de 1574. Casi paralelamente a ésta aparecieron las ediciones de Madrid (1574), Salamanca (1575), Alcalá (1575 y 1581) y Lisboa (1589), mientras que las traducciones también llegaron pronto a la imprenta: Venecia (1581), París (1588), Múnich (1601), todas ellas anteriores a la edición inglesa de 1620. Juan de Ávila,

que fue llamado el «Apóstol de Andalucía», renunció a distintos obispados y ejerció una labor notabilísima como predicador y guía espiritual, fue consejero de Teresa de Jesús, intervino en la conversión de Francisco de Borja y fue maestro de fray Luis de Granada. Enfermo, se retiró a Montilla, donde murió en mayo de 1569.

LOS INCIPIENTES. RECOGIMIENTO Y DEJAMIENTO

Hase de comenzar por los defectos propios y por la meditación de la pasión, y con imaginaciones de su vida lleva nuestro Señor a muchos nuevos; y han de seguir aquel camino de imaginaciones, pues es gran beneficio que la podamos imaginar, como dice san Bernardo; y, puesto Cristo nuestro Señor delante, podemos tomar de Él las virtudes y el amor y pasar a la Divinidad por la santa Humanidad.

Han pensado algunos que este negocio de orar se ha de hacer aflojando y no haciendo nada, *moti ex Dionysio*: «*Linquite et linque omnes sensus*». Quiso decir: deje el descurrir y el no querer nada ni elegir nada. *Tunc* los «alumbrados», que dejaban la voluntad de Dios, decían ellos, y lo que les venía hacían; y si no les venía, no lo hacían. Fundáronse en san Agustín: «*Ama et fac quicquid velis. Et in illo: Lex iusto posita non est. Sed hoc est* necedad: hacerse pura potencia».

Unde dicitur: aliud es dejamiento, *aliud* recogimiento, que es apartamiento de lo de acá y recogerse hacia Dios, como la que hila y coge el hilo, y acógese a Dios, que es torre de homenaje. Y es muy lejos del recogimiento aquella mortandad y flojura, antes está el ánimo muy fuerte y fornido en ella, y ama mucho, etc. Y así en el recogimiento y recogido, aunque el entendimiento obra poco o nada, la voluntad obra con gran viveza, y *amat fortiter*. Y éste es gran remedio para vencer tentaciones e imaginaciones; éntrese el recogido en el retrete de su recogimiento, y ciérrese la puerta tras sí y déjese los enemigos fuera, que más segura cosa es vencer huyendo del golpe que no resistiendo, aunque algunas veces cumple resistiendo.

Cerrar el entendimiento a todo y suspenderse con gran atención viva a Dios, que suspende, como quien escucha a

uno que habla de alto, aunque siempre está como acechando el entendimiento. Y no haya reflexión en lo que está haciendo, sino como un niño o uno que oye órgano y gusta: no sabe el arte y estése quieto, y el que lo sabe, está mirando si yerra o no. Y así muchas veces, por advertir a las reglas de la oración, pierde la oración.

Est ergo el recogimiento un silencio en Dios, *in quo coniungun[tur] ignota cum ignoto*, porque obra el entendimiento muy poco: *Ideo ignotus ab eo Deus. Ignota*: porque no sabe lo que tiene. *Coniungitur ineffabiliter*: hacen también el ánimo y Dios unas bodas que no se pueden decir; no hay palabras y, si hay algunas, serían bajas y estorbarían el amor muy estrecho; estorbo es las palabras. Ejemplo del que abraza a su amigo a oscuras y no le dice palabras; no echan de ver el traje, y quedan muy contentos, *ut ferunt* de san Luis y fray Gil.

Cuando Dios viene, todo se acierta a hacer. Pero, antes que venga, unos dicen que hay ejercicios de aspiraciones y unión. No es menester que haya obras de entendimiento para esto, ni muchos discursos, porque ya tiene el hombre entendimiento que es Dios infinito y merece ser amado *ex multis*, y está resuelto en esto por discursos que ha tenido. Para esto es menester haber mucho pensado. *Sic et sic* ejecuta el fin, que es el amarle y alabarle. Y así es obra de voluntad y no de entendimiento, que el amor une, etc. *Item dicitur ab aliquibus* movimientos anagógicos, *sursum ducentes* al ánimo y al cuerpo (Job: «*Suspendium elegit anima mea*»), y que no ha de descender de este ejercicio de amor. Así que se hace con fuerza y suspensión, es trabajoso, aunque se hallarán bien con él.

Otros comienzan pensando, como quien pone leña y salta la centella y emprende aquel sumo bien con aquella suspensión, y el amor reposado en un acto continuo de aquella bienaventuranza, descansando con él, y así suele quedar muy mudado y como preñada el alma de Dios; y de esto el más sossegado y manso es más útil, menos trabajoso para la cabeza, y el amor se ejercita más.

Pero no ha de comenzar por aquí, sino por su miseria, vida de Cristo y beneficios. Y aunque proceda así y en principios, es primero necesario escuchar algunas veces a Dios y no hablárselo todo desde dentro: que pensar, hablar es del ánimo; y descansando hasta que nuestro Señor lo lleve a otra cosa, y si no lo llevare, de rato en rato pensar y ejercitarse y no dormirse, que es muy contrario a este ejercicio.

Ejemplo del que oye al que habla de lejos o del perro que espera el hueso que le quieren echar. Y suélese llevar esto a costa de la carne, que el amor se la lleva tras sí a pasar en poco tiempo por todo hasta toparse con Dios, y, topándose, va embebiendo en el ánimo lo que resulta de la comunicación con Dios con afición, aparejando primero el pensamiento. *Augustinus: «Tolle hoc bonum, et illud bonum; et quod remanet bonum respice, si potes abstrahere a sensibilibus»*. Conoce a Dios debajo de un atributo y conoce a sí sin nada bueno, como quien, cavando, echa fuera toda la tierra movediza; y decir: «Virtud mía en quien me sustento, en quien vivo, etc.», sin alboroto como potrillos. Al que pide que le ayuden desde el principio tenga buena voluntad, y sin ésta nada se hace; una afición general: quiero salvarme.

Sea letrado, que *audiat Dionysium: «Amens et stulta sapientia»*. Ha menester maestro y regalarle como a un niño; y sin maestro, si lo puedo tener, dificultosamente alcanzará perfección, *ut ait* san Vicente. Es menester primero ejercitarse en mortificaciones y obras de obediencia, humildad, cosas bajas; y mandando estas cosas, darles forma, como si barre o hace otra cosa baja, decille cómo Dios la alimpia y purifica, etc. Y suele hallarse allí Dios para bien proceder, como lo dice san Bernardo *in epistola ad fratres de Monte Dei: «Anima incipiens in cella diu esse non potest»*. Es menester a las obras corporales darles alma y espíritu, porque, si son sin él, son de poco valor, como el ayuno sin consideración, aunque es bueno su espíritu: ayunar de enojado de mí, porque ofendí al que había de querer más que a mí. *Denique* que tenga

medulla aquella cáscara, que tenga el sentido de aquello que hace, y conozca otra cosa mejor; y aun la mortificación tenga otra cosa mejor, como: «Desprecié a Dios, desprécienme todos», no sean como cosas aprendidas.

Tras estos animales, que llama san Pablo párvulos, carnales y principiantes, aunque estén en gracia y vivan según hombres y no animales, pónenles primero que vivan como hombres y no según su pasión, sino según razón. Y esto es comenzar a mortificar sus pasiones: unos quedan continent, y se vencen, *et paenitent, et dicuntur «paenitentes»*; otros *temperantes*, que no tienen tanta obra, mas obran *prompti*, etc., *et delectabiliter*; ya gozan de lo trabajado, *et dicuntur «virtuosos»*; otros hay «heroicos», que abrazan lo uno y lo otro y más: se les olvidan sus pasiones, como quien no sabe qué es aquello. Y así dijeron los filósofos que el ejercicio de subjectar pasiones es animal entre cristianos y racional entre filósofos: que le traigan como a bestia, enfrentándole hasta que aprenda a despreciarse y a andar de andadura.

Ayudan las consideraciones de Cristo y lección donde se saque unción para poder llevar esta obra y ejercicio. Éste es el primer fundamento y primer punto, sin el cual corre peligro. Aunque haya tentaciones de ira o de otra cosa, no por eso es falta de virtud. Téngase ojo a que no salga por ama la que llama esclava, como es la ira para reprehender pecados, que *aliquando* es buena.

[*Pláticas III*].

JUAN DE BONILLA

(n. h. 1520)

Fraila menor, en 1571 se le encuentra como prelado ordinario del convento de los Observantes de Villasilos, que pertenecía a la diócesis de Palencia. Se desconocen otros datos biográficos de este franciscano, autor del Breve tratado donde se declara cuán necesaria sea la paz del alma, y cómo se pueda alcanzar, cuyas primeras ediciones conocidas son de 1580 —las de Salamanca y Alcalá de Henares—. La licencia de publicación data de 1568. La obra tuvo un extraordinario número de lectores, y se imprimió a menudo junto al Tratado de la oración y meditación de Pedro de Alcántara, conformando un mismo volumen. Siguiendo un caso similar, en Italia vio la luz repetidamente a continuación del Combattimento spirituale (1589) de Lorenzo Scupoli, y lo hizo bajo el título de Sentiero del paradiso, por lo que a menudo se tomó como un escrito del dicho Scupoli. En 1585, el místico italiano fue acusado y procesado por un tribunal eclesiástico y reducido a fratello laico, condición que se mantuvo hasta su muerte en Nápoles, en 1610.

El Breve tratado... fue uno de los más divulgados de su naturaleza, cosa que explica la frecuencia de sus traducciones: seis ediciones en francés, una en alemán, cinco en flamenco, tres en italiano, otras tres en inglés, y dos en latín.

BREVE
T R A T A D O,
DONDE SE DECLARA
quan necesaria sea la paz del
alma, y como se pueda
alcançar.

*Compuesto por el R. P. Fr. Juan de Ba-
niña, de la Orden de S. Francisco
de la Obsequia.*

*Qual sea el natural de nuestro coraçon, y
como quiere ser gobernado.*

C A P. 1.

HAS de saber, q̃ te dió Dios vn
coraçon muy noble criado
para amarlo solamente, y derreir.
se en él, y por amor haràs del quãto
quí-

quisieres: y enamorado de la virtud
lo dificultoso se te harà muy facil;
y por el contrario: si a fuerça tuya
quieres hazer algo, nunca haras na-
da. Fanda primero la intèlion de tu
coraçon: de manera, que de la inte-
rior salga lo exterior: y aunq̃ la pe-
nitencia, y los otros exercicios pe-
nosos son loables, moderados con
discreciõ, segun q̃ conuiene al q̃ los
haze; pero ninguna virtud alcança-
ràs por ellos, sino vanidad y ayre
de vanagloria, con q̃ pierdas tu tra-
bajo, li con lo interior no van regu-
lados. Batalla es la vida del hõbre
sobre la tierra(como el santo Iob
dize) y para esta guerra cõuiene ve-
lar, y tu velar ha de ser asosegar,
y apasiguar, y quietar tu espiritu en
todos tus apõimiẽtos, y en leuan-
tan-

Las primeras dos páginas del *Breve tratado donde se declara cuán necesaria sea la paz del alma, y cómo se puede alcanzar*, publicado a continuación del *Tratado* de Pedro de Alcántara, en la edición de Valencia (1651).

DE LA PRUDENCIA QUE SE DEBE TENER
EN EL AMOR DEL PRÓJIMO PORQUE NO
ESTORBE ESTA PAZ

La experiencia te mostrará ser esta vía muy clara para la vida eterna, porque se infundirá en tu alma la caridad y amor de Dios y del prójimo. Fuego dice el Señor que vino a poner en la tierra, y no quiere sino que arda. Y aunque el amor de Dios no tiene límite, pero el del prójimo sí, que si no lo tomas con templanza y moderadamente destruir te ha; y por edificar los otros destruirás a ti.

Debes amar a tu prójimo de tal manera que tu alma no padezca detrimento. Nunca hagas alguna cosa solamente por dar ejemplo a otro, o ganar a otros, porque no sacarás de aquí sino pérdida para ti. Haz todas las cosas simple y suavemente, sin tener respeto a otra cosa sino a aplacer a Dios en ellas. Humíllate en todas obras y conocerás cuán poco podrás aprovechar por ti solo a otro con ellas. Mira que no has de tener tanto fervor de alma, de manera que pierdas tu quietud y tu paz.

Ten sed y gana que todos conozcan esta verdad que tú entiendes, y se embriaguen de este vino que Dios a todos promete y te dan de balde. Esta sed de tu prójimo te ha de acompañar, habiéndola recibido de la mano del Señor; y no adquiriendo tú con tu solicitud e indiscreto celo, sino que Dios la haya plantado en la soledad de tu alma, y la cogerá cuando quisiere.

Tú no procures ni siembres nada, ten tu alma sola y siémbrela Dios. Sola quiere Dios esa alma, y desatada de todas partes para atarla y ligarla consigo. Deja que te elija, estate asentado y ocioso en el sosiego de tu espíritu, esperando que te alquilen. Pierde todo cuidado, solo camina y desata-

do de todas partes para que Dios te vista de sí, y darte ha lo que no sabes pensar, y olvidado de ti sólo el amor viva en tu alma, de manera que quedará de lo dicho que, con toda diligencia o, por mejor decir, sin diligencia alguna que te inquiete o saque esta paz, has de apaciguar tus favores en mucha templanza y conservando Dios en ti toda paz y tranquilidad, porque este callar es dar voces, y esta ociosidad es la que todo lo negocia.

Que no es otra cosa sino entregarse el alma a Dios, desocupada de todo. Y esto ha de ser sin pensar que haces tú algo, porque has de entender que lo ha de hacer Dios todo. Y de tu parte, para este silencio, no quiere el Señor más sino que delante de Él te humilles y le ofrezcas una alma desembarazada y desatada de todo lo de la tierra, con un entrañable deseo de que en ti se cumpla perfectamente en todo la voluntad divina.

CUÁN DESNUDA DE QUERER
PROPRIO SE HA DE REPRESENTAR
EL ALMA DELANTE DE DIOS

Comenzarás por esta manera, poco a poco, y con suavidad, reverencia y confianza de este mismo Señor, que te llama diciendo (Mt 11, 28): «Venid a mí todos los que trabajáis y yo os recrearé». Y en otra parte dice (Is 55, 1): «Todos los sedientos venid a las fuentes de las aguas». Este movimiento o vocación divina debes siempre seguir, esperando, con él los ímpetus del Espíritu Santo; porque entonces allí has de ser llevado, donde las olas, llenas de toda misericordia y nacidas del mar de la bondad divina, te lleven.

Esto hecho, trabaja con cuanta seguridad pudieres (así interior como exterior) de allegarte con todas las potencias de tu alma, a pensar en las cosas que hacen a Dios loable y deseable. Y siempre haz esto sin hacer fuerza a tu corazón, en manera que lo hayas de endurecer, porque es bastante impedimento para entrar en quietud o ser capaz de ella. Toma mi consejo, y acostúmbrate siempre (y otra vez digo siempre) con el deseo, y cuanto pudieres con la obra, bajar a la contemplación de la bondad divina y sus beneficios continuos y amorosos; y recibe con humildad los destilamientos que de su inefable bondad a tu alma descendieren.

Y mira, guárdate que no procures lágrimas ni otra devoción haciendo fuerza a tu corazón; mas en esta soledad interior sosiégate, esperando que la voluntad de Dios se cumpla en ti, y cuando Dios te diere lágrimas, serán suaves y sin fuerza tuya ninguna, sino con toda suavidad y serenidad; y entonces con toda humildad las recibes; y digo que Dios obra en ti. Y nota que perderás si algo piensas querer o saber alcanzar; y éste es mi principio y fin, porque es llave de este negocio sa-

ber negar a ti mismo y estarte con María a los pies de Cristo, oyendo lo que te dice el Señor, y no turbado con Marta, que es tu cuerpo. Mira que tus enemigos (y el mayor, que eres tú) no te impidan este silencio santo.

Y has de ser muy avisado, que cuando vas con tu entendimiento a buscar a Dios para reposar en Él, no has de ponerle límite ni comparación alguna, porque sin comparación alguna está en todas partes infinitamente, y todas las cosas están en Él, y en Él todas ellas. Has de considerar una inmensidad incomparable, poderosa, todo inmenso, todo infinito, todo admirable; y éstas han de ser tus consideraciones o admiraciones. Y has de creer que está en todas partes, y que todo lo hallarás dentro en tu alma cada vez que allí lo buscares, porque sus deleites son estar con los hijos de los hombres por hacernos dignos de Él, sin tener necesidad de nosotros. Y así, buscada con el entendimiento esta verdad, repose la voluntad en ella con la quietud que está dicha.

En las meditaciones o devociones no se ponga tasa ni número, de tal suerte que vaya como obligada a hacer pensar o rezar tanto y tanto, sino en el corazón libre, de manera que a donde hallare reposo, pare y guste del Señor en cualquier paso que Él le quisiere comunicar. Y aunque se deje todo lo que tenía ordenado, no hay que tener pena, sino dejarlo todo sin miedo, porque gustar del Señor y abrazarnos con Él es el fin de nuestros ejercicios; y hallado el fin, han de cesar los medios que se ordenaban para lo alcanzar. Y no hay cosa más ajena de la verdadera paz y quietud que el cuidado que se tiene en lo que se va obrando, atado el espíritu por fuerza a hacer esto o aquello, sin que Dios lo pueda llevar por el camino que quisiere, sino que por fuerza ha de caminar por donde Él se tiene imaginado, teniendo en más el cumplimiento de su voluntad que no el de la voluntad del Señor; lo cual no es otra cosa sino buscar a Dios huyendo a Dios, y querer agradar a Dios sin hacer voluntad de Dios.

Tú, si verdaderamente desees aprovechar en este camino

y alcanzar el fin deseado, no sea intento ni deseo otro sino buscar a Dios; y donde quiere que Él se te manifestare, déjalo todo y no pases de allí hasta que te dé licencia, no se te acordándote que hay en el mundo qué pensar, ni en qué entender, sino sólo reposar con el Señor. Y cuando su Majestad fuere servido de se ausentar, entonces sí podrás volverle a buscar, continuando tus ejercicios, y siempre con el mismo intento y deseo de buscar por ellos a tu amado, y, hallándolo, hacer lo mismo que hemos dicho, dejándolo todo, conociendo que se ha cumplido tu deseo.

Y esto es menester que se mire mucho, porque muchas personas espirituales andan perdidas, perdiendo mucho del aprovechamiento y del sosiego por estar tan cansados con sus ejercicios, pareciéndoles que no hacen nada si no los acaban, poniendo allí perfección, haciéndose propietarios de su voluntad, viviendo una vida cansada, de jornaleros, sin poder nunca llegar al verdadero sosiego interior, donde verdaderamente hace su asiento el Señor.

[Breve tratado donde se declara cuán necesaria sea la paz del alma, y cómo se pueda alcanzar, capítulos VI y VII].

ALONSO DE OROZCO

(1500-1591)

Agustino, nacido en Oropesa (Toledo), fue persona de acción y apacible de espíritu. Próximo a Tomás de Aquino, denostó lo que él consideraba las vías oscuras o extraordinarias de las visiones y revelaciones. Asceta antes que místico, tiene en Monte de contemplación (1544) una de sus obras capitales, traducida al francés en 1604. También el Soliloquio de la Pasión de Nuestro Redentor (1585) mereció diversas ediciones, una de ellas en flamenco, impresa en el Amberes de 1633. El Epistolario cristiano para todos los estados (1567) obtuvo asimismo una gran aceptación. Atento a los escritos de san Isidoro, san Bernardo y san Buenaventura, tuvo amistad con Luis de León y Francisco Salinas, el gran organista y teórico destinatario de la célebre oda de fray Luis. Orozco, que había sido niño cantor en la catedral de Toledo, fue siempre un apasionado de la música. A finales del siglo XIX se encontró un borrador suyo en el convento de los agustinos de San Felipe el Real, en Madrid, que lleva como título De nueve nombres de Cristo—publicado por primera vez en 1881—y que muy posiblemente fray Luis tomara como fuente. Orozco, predicador en la corte de Carlos V a partir de 1554, estimó el estilo conciso y publicó, entre otras muchas y elaboradas obras, el Libro de la suavidad de Dios (1576), la muy divulgada Victoria de la muerte (1583) y la Guarda de la lengua (1590), escrita poco antes de morir.



GUARDA DE LA LENGUA. PROLOGO AL PIO LECTOR.

Prov. 13.



ON gran razon (sabio Lector) el Rey Salomon nos dà un aviso digno de gran consideracion, y es, *que el qui guarda su boca, y su lengua, libra de angustias su alma*. Todos los sentidos se han de guardar con mucho recato, porque despues de la culpa de nuestro primer Padre (como somos herederos del pecado original) quedamos inclinados à lo malo, y con mucha dificultad hemos de seguir la virtud. Mas al fin, si bien se considera, una de las cosas mas dificultosas, es tener la lengua bien regida, y rendida à la razon. Pitagoras, aquel famoso Philosopho, que no queriendo el nombre de Sabio, usò primero este nombre de Philosopho, que quiere decir: Amador de ciencia: este, la primera leccion, que leia en su escuela, era mandar à sus discipulos, que por siete años callasen, no atreviendose aun à preguntarle lo que de las lecciones dudassen. Pues veamos, si la ciencia humana, que no sube de las nubes arriba, atando la lengua se aprende mejor: la sabiduria verdadera, que es servir, y amar à nuestro Criador, y Redemptor Jesu Christo, quanto mejor se aprenderà castigando la lengua, y no dexandola desmandar en alguna ofensa de Dios, ni del proximo?

A. Aug. lib.
1. de Civ.
cap. 10.

Verdad es, que la Sabiduria Eterna Christo, Maestro de los Angeles, y nuestro, no usò de tanto rigor con nosotros sus discipulos, mandandonos callar por siete años, ni le dà contento, que estemos mudos. Lo que de nosotros quiere es, que nuestra lengua se emple en sus alabanzas orando, en acusarnos de nuestros pecados à los pies de el Confessor, en dàr santo consejo à nuestro proximo, y en corregirle con amor, para que se enmiende de su pecado, y haga penitencia. En tales usos, y otros semejantes, quiere el Señor del mundo, que nuestra lengua se ocupe, y dice ser el en esto glorificado, y nosotros muy aprovechados. Y porque con mas cuidado pongamos guarda à nuestra boca, nos amenazò, que avemos de dàr cuenta, y razon en su riguroso juicio de cada una palabra ociosa.

Mark. 16.

Nuestro Padre San Agustin, en un sermón, que escribe à sus Religiosos, en gran manera les encarga, que siempre tengan escrita en su memoria esta amenaza de nuestro Redemptor, para que el silen-

A. Aug. ser.
1. de Civ.

Página inicial de *Guarda de la lengua*, de Alonso de Orozco,
en *Obras* (Madrid, 1736).

EPÍSTOLA A UNA RELIGIOSA

[...]

Da un aviso san Basilio escribiendo aquel libro de la virginidad, que mire mucho la virgen que traiga muy guardada la vista, y también adorne su boca con el joyel del silencio, orando siempre con David (Sal 140, 3): «Señor: poned guarda en mi boca y un postigo de circunstancia en mis labios para que mi corazón no caiga en palabras de malicia». Admirable oración es ésta, y mucho la habían de frecuentar las personas religiosas, porque, como dice Santiago, doman los hombres las bestias fieras, toros y leones y caballos; mas la lengua nadie la puede domar. Quiere decir: que ni basta la sabiduría, ni fuerzas propias, ni ingenio humano para atar esta leona de esta lengua.

Ha de darnos Jesucristo su gracia y valor para que sepamos callar y hablar. Callar a su tiempo y hablar cuando es menester. Ésta es la guarda que demandaba David y el postigo que pedía que Dios asentase de su mano. ¡Cuán bien dijo Salomón!: «Tiempo hay para callar y tiempo hay para hablar». Primero enseñó a guardar silencio, porque el alma religiosa ha de asentar y callar para levantarse a sí misma sobre sí misma a las cosas celestiales, según dice Jeremías hablando del contemplativo que trata de Dios y con Dios. Luego se sigue el tiempo de hablar, que es en las alabanzas divinas, en confesar nuestros pecados y en consolar a nuestros hermanos afligidos y fatigados.

Los que no ponen guarda en sus labios y sentidos son los que salen de los sentimientos y ejercicios del espíritu a la ocupación miserable de su carne, y apacientan sus cabritos cerca de los tabernáculos o tiendas de los pastores. Los cabritos mal sosegados son los apetitos diversos del alma, acerca de las

honras, intereses y pasatiempos mundanos. El pasto de éstas es comer yerbas pestíferas que matan el alma, y por tanto serán puestos a la mano izquierda de Cristo, Juez omnipotente, en el día del Juicio; y serán enviados al fuego eterno con el demonio, a quien siguieron y obedecieron. Mas las ovejas y corderos mansos allí serán honrados y puestos a la mano derecha del Señor, y se les dará el reino celestial por las obras de misericordia que obraron.

[...]

Y es cosa de notar que no dijo [la reina Vasti]¹ que le daría este castigo si no conocía a Dios, sino porque no se conocía a sí misma, como nota san Bernardo. Porque no basta conocer que hay un Dios, que es trino y Uno, Criador de los Cielos y de todo el universo. Con este conocimiento, es necesario que el alma se conozca a sí misma y se humille. Cuán bien pedía nuestro Padre, diciendo: «¡Oh, Señor!, conózcaos a Vos, y conózcame a mí». En esta ciencia doblada consiste nuestro bien, y vale más este conocimiento de sí mismo que ha de tener cada uno que todo cuanto supo Aristóteles y Platón: sabio tonto es quien todas las ciencias sabe y a sí mismo se ignora.

[...]

[*Epistolario cristiano para todos los estados*. Epístola VI].

¹ Esposa de Jerjes, a la cual Herodoto (VII, 61) menciona como Ames-tris. El nombre Vasti procede probablemente del persa *vahista*, 'la hermosísima', o del sánscrito *vaṣṭi*, 'la deseada'.

QUE LA FUERZA DEL ALMA ESTÁ EN SABER CALLAR

[...]

Dichoso el que se sienta y reposa a solas, apartándose del tráfago y bullicio del mundo, porque éste tal, dice Jeremías (Tren 3), «que se levantará sobre sí mismo». ¿Qué es sentarse, sino quietarse en contemplación de los bienes eternos, considerando la majestad, poder y bondad de Dios? Allí dijo Aristóteles que el alma, estando quieta, se hace sabia y prudente. Ésta tal vuela sobre sí misma, levantada con la virtud de su esposo Cristo, y goza de una tranquilidad, de un gozo y paz tan admirables, que excede todo sentido y entendimiento, como lo afirmó y experimentó el apóstol (Flp 4). Allí cumple Dios la promesa que hizo por su profeta, diciendo: «Yo enviaré sobre ella un río de paz».

Oh, liberalidad maravillosa del Señor, que ni quiere prometer ni dar poco a quien le ama de corazón, y por su amor menosprecia de veras el mundo. No dice que le dará su paz, cuya partícula, aunque pequeña, vale más que todo cuanto el mundo da a sus seguidores, sino promete de bañarla en paz celestial, a la manera que un río caudaloso pasa sobre una persona. De aquí es que los santos fundadores de las órdenes reformadas hicieron tan gran fuerza en que se guardase silencio en ciertas horas y tiempos, para que los siervos de Dios, estando a solas, se ejercitasen en la lección santa, en la oración y contemplación, en los cuales ejercicios el alma se hace fuerte y animosa contra sus espirituales adversarios; de manera que osa decir con san Pablo (Flp 4, 13): «Todo lo puedo en aquel que me esfuerza».

Razón es, hermanos, que pues tanto interés hay en la guarda de la lengua; y en el santo silencio se hallan tantas riquezas, sabiduría, prudencia, paz y fortaleza, que nos sentemos

a solas y que nuestra alma vuele sobre sí misma, transportada en las riquezas celestiales, cuya salva y gusto aun se siente en esta vida mortal, por la misericordia de Jesucristo.

QUE LOS RELIGIOSOS SON MÁS OBLIGADOS A CONVERSAR CON SANTIDAD

«**N**uestra conversación es en los cielos» (Flp 3). Todo lo que hasta aquí hemos tratado de la guarda de la lengua, en la cual están la muerte y la vida depositadas, según nos avisó el sabio Salomón, y los frutos que ahora en particular se han platicado, no sólo hablan con cada cristiano, sino también con los religiosos, a los cuales nuestro Salvador apartó del mundo y los llamó a la religión para más obligarles a que les sirvan y amen, apartándolos de muchas ocasiones, quitándoles grandes inconvenientes para no tropezar y caer. En persona de estos siervos de Dios, diremos que habla ahora san Pablo, y dice: «Nuestra conversación es en los cielos». De manera que el primer fruto de la lengua, que es alabar a Dios en la oración continua, más particularmente conviene al religioso que al seglar, ocupado en el gobierno de su familia y en regir su hacienda, pues para esto le puso Dios en aquel estado en el cual merezca premio de vida eterna.

Y no diga alguno que no puede cumplir con todo, pues el santo Job, en ley natural, siendo tan rico, teniendo tantos hijos y criados, fue gran siervo del Señor y varón recto, y gran limosnero, alabado por boca del mismo Dios. En ley de Escritura, David, con regir un reino, tan ocupado en guerras, ganó el Rey celestial. En ley de gracia millares de buenos casados leemos haber sido, y ahora lo son, y tan amigos de Jesucristo, que cumplen su santa ley y pasan esta vida como peregrinos con gran deseo de la que es vida eterna. Éstos hacen oración, confiéсанse frecuente y comulgan, dan buen consejo, corrigen con caridad a sus próximos y, finalmente, en sus conversaciones guardan mucho su lengua: que ni se toque a

fama del próximo, ni oigan murmurar de alguno sin recibir tristeza o ir a la mano al que murmura.

Por aquí entenderá el religioso siervo de Dios cuánto debe a la divina Majestad, que le sacó de piélago tan peligroso como es el mundo, y cuán agradecido ha de ser. Ahora dice el Señor lo que a sus apóstoles dijo (Jn 15, 16): «No vosotros me elegisteis, sino Yo os elegí a vosotros, y os he puesto en este estado para que andéis y hagáis fruto, y vuestro fruto perseverare». Mira religioso, que el Señor te previno en amor, que es el primero de los dones y de donde nacen los demás; y, amándote en eternidad, antes que criase este mundo determinó de escogerte y plantarte en el vergel de la religión, y no para estar ocioso por tener perdido el cuidado del comer y vestir, sino para que andes y camines deseando llegar a la perfección: de manera que si no eres perfecto, obligado eres a trabajar de alcanzar la perfección. Y para esto hiciste los tres votos de pobreza, castidad y obediencia con tanto acuerdo y solemnidad.

Llama aquí fruto el Señor la buena vida religiosa, empleada en oración y contemplación de los beneficios de Dios, universales y particulares. Fruto es de bendición el ayuno, el silencio, la disciplina y clausura, y sobre todo una negación de tu propia voluntad, rindiéndola por Dios en todo a la de su mayor. Admiran aquellas palabras de Nuestro Señor en gran manera a todo entendimiento (Jn 6, 38): «No vine a hacer mi voluntad, sino la del que me envió». El que rige los ángeles y manda todo lo criado, este Señor omnipotente, para derribar la presunción de los hombres y enseñarles el camino breve para el Cielo, en cuanto hombre se humilló de tal manera que en todo se sujetó a la voluntad de su eterno Padre. Y lo que más espanta que, aun siendo de doce años, bajó del Templo y estaba sujeto a su sagrada Madre y al santo Joseph su ayo. Aquí viene bien los del Eclesiástico (10, 9): «¿Por qué te ensoberbeces, tierra y ceniza?». Bájate, hombrecillo, y pues eres tierra y del más vil elemento formado, mira al Criador

del Cielo y de la tierra cuánto se humilló, no por sí, sino para enseñarte a ti. Di con verdad, y muy de corazón, lo que tu soberano Maestro dijo: «No vine a la religión a hacer mi voluntad, sino la de mi Padre, que es mi prelado. No vine a mandar, sino a ser mandado». Oh, dichoso el religioso que ha llegado aquí porque este tal goza del paraíso de la religión, es libre de toda ambición, goza de admirable paz y de gran regalo con Dios porque ha salido cautiverio, y apartándose de un terrible tirano, peor que faraón, que es la propia voluntad.

De este religioso así mortificado se puede bien decir que tiene su conversación, no en el suelo, sino en los Cielos: allá tiene su trato, sus deseos, y amor. En la tierra no tiene más del cuerpo, y es como otro David cuando Saúl, que es el demonio, le quiere prender; no halla sino su estatua (1 Sam 19, 13-17): ya ha salido por la ventana del entendimiento, contemplando las cosas eternas para donde fue criado. Qué bien dijo Jeremías (Tren 3): «Se asentará a solas y callará, porque se ha ensalzado sobre sí mismo». ¿Qué es sentarse sino reposar y quietarse el alma en su propio centro, que es Jesucristo? Y por tanto dijo Él a sus apóstoles (Jn 16, 33): «En el mundo hallaréis trabajo y descontento, y en mí hallaréis paz». En las honras, en las riquezas ni deleites del mundo no es posible hallar paz, sino litigio y turbación, porque al fin las criaturas, sin amor de Dios, espinas son y puntas de diamante que lastiman el corazón.

Mandásteislo, Señor, y así es, que a sí mismo sea tormento el ánimo desordenado. Palabras son de nuestro Padre, probadas por la experiencia, de manera que si faltare juez que castigue y verdugo que atormente al pecador, no faltará el gusano de la conciencia que le dé garrote y aflicción de noche y de día. Siéntase el alma y descansa en gran paz amando al príncipe de paz Cristo Jesús. Dice más Jeremías: que el siervo de Dios está solitario, apártase de bullicios, no gusta de conversación de gente sin espíritu por hallarse más a solas con Dios; el cual dice, hablando con el alma (Jer 15, 17):

«Yo la sacaré a la soledad y la hablaré, según desea su corazón; la daré nuevas del Cielo y gran confianza, que ha de gozar de mis promesas a solas». Cerca de Samaria habló con una pecadora, y allí la convirtió y la dijo (Jn 4, 26) que Él era el Mesías, y la hizo su predicadora. Oh, alma, mira que muchas veces dicen los evangelistas que tu Esposo Cristo se iba al monte Olivete solo a orar por darte ejemplo: que ames la soledad y huyas las conversaciones peligrosas del mundo. Y no basta la soledad, sino que has de callar: «Estará sentado solitario, y callará».

Ya dijimos ser buena la oración vocal para despertar el espíritu, y que se levante en contemplación y amor de Dios, mas cuando ya se siente unido con el Señor, no siendo de obligación la oración vocal, calle la lengua y hable el corazón; porque más dice un deseo inflamado en amor del Señor en un momento, que la lengua puede hablar en mucho tiempo. «Mi gemido», dice David, «bien le entendéis Vos, Señor» (Sal 38, 10).

Dichosa la paloma, bendita el alma que conversa con el Señor con tales cifras, con deseos grandes, suspiros y gemidos, inflamados en amor. Finalmente dice Jeremías de este varón perfecto «que se ha levantado sobre sí mismo». Aquí faltan palabras, y se ha de remitir este negocio al sentimiento del alma, que en la oración y la contemplación se ha hecho un espíritu con Cristo, según afirma san Pablo (1 Cor 6, 17). ¿Qué quiere decir «levantóse sobre sí mismo», sino que voló sobre sus fuerzas naturales? El alma por sí sola puede poco, mas favorecida de Cristo, que le da su gracia, puede mucho, en tanto que se admiran los ángeles de ver que sube un alma y vuela de este desierto y miserable mundo cada día en la oración, penetrando los Cielos; y así, admirados, se preguntan unos a otros (Cant 3, 3, 6): «¿Quién es esta que sube del desierto, así como varita de humo olorosa de mirra e incienso, y de toda manera de perfumes?». Y en otra parte de los Cán- ticos dicen (Cant 7, 8, 5) «que sube reclinada sobre su ama-

do». Éste es Cristo Señor nuestro que toma al alma en sus brazos y la levanta en tan alta contemplación, que todos los espíritus celestiales se admiran, y aun ella misma se espanta de verse tan favorecida y tan sublimada.

Aquí cumple Dios su promesa que por Isaías dijo (Is 58, 14): «Te levantaré sobre la altura de la tierra, y te daré a comer con la heredad de Jacob, tu padre». Y había dicho antes: que no se hallase la voluntad propia, y que se deleitara en el Señor. De este favor tan grande decía nuestro Padre san Agustín, hablando con Dios: «Lleváisme, Señor, a una suavidad, la cual, si en mí se perficionase, no sé qué me faltaría para mi felicidad». Éstos y otros muchos favores, que no se pueden decir, da Nuestro Señor al religioso, que conversa y trata en el Cielo, y se extraña y sacude de los tratos y negocios de la tierra más de lo que pide la caridad y consuelo del próximo.

Entendiendo va cada un religioso cómo debe emplear su lengua en alabanzas de Dios, orando y contemplando las riquezas celestiales, pues nuestro Salvador y Redemptor Jesucristo, para hacer tal fruto le sacó de Egipto, que es el mundo, y le puso en el jardín de la religión, en el cual la soledad es compañía de ángeles, y el que parece desierto es huerto y vergel gracioso, pues se acompaña con el Rey celestial, adonde descansa de los tráfigos del mundo y goza de gran sosiego y regalo, y en un silencio admirable oye palabras de gran consuelo de la boca del que es palabra eterna, Cristo. Y como otra Magdalena, humillándose a los pies del Señor, es levantado su espíritu sobre la altura de la tierra y, con incomparable dulzura, gusta de los bienes celestiales aun estando acá en cuerpo mortal.

[*Guarda de la lengua*, capítulos III y XIX].

LUIS DE GRANADA

(1504-1588)

Miembro de una familia originaria de Galicia que se había asentado en Granada a raíz de la toma de dicha ciudad, Luis de Sarria vivió sus primeros años en extrema pobreza, agudizada por la temprana muerte de su padre. En uno de sus escritos dice ser hijo de una mujer que pedía limosna a la puerta de la iglesia. Despierto y profundo, el destino le llevó a ser paje de los hijos del que sería primer gobernador de Granada, Iñigo López de Mendoza, un acontecimiento que determinaría su vida. A los veinte años ingresó en el convento dominicano de Santa Cruz, donde profesó en 1525, para, años más tarde, en 1529, entrar a formar parte del profesorado de San Gregorio, en Valladolid. Fue en este lugar donde cambió su nombre por el de Luis de Granada.

Al terminar el período vallisoletano (1534) pasó a Sevilla, donde pretendía embarcarse para las misiones mexicanas. Sin embargo, una orden de su provincial, Miguel de los Arcos, lo destinó a Córdoba. Allí su presencia y labor suscitó admiración. El Sur le reportó, también, un encuentro valioso: la relación con Juan de Ávila, de quien sería discípulo, gran amigo y biógrafo. Su profundidad y agilidad intelectual, que adornaban sus dotes de predicador, le llevó a ser nombrado provincial de los dominicos de Portugal. Sin embargo, sus ideas, muy relacionadas con la devotio moderna, pronto vinieron a estorbar el camino, y algunas de sus obras, siempre escritas con brillantez, pasaron a engrosar en 1559 el Índice de libros prohibidos por la Inquisición. En 1567 fueron de nuevo publicadas, aunque esta vez expurgadas, como es el caso de la Guía de pecadores (1556), que sufrió numerosos cambios. Se le censuraba tener afinidad con Erasmo, defender vehementemente la ora-

ción mental y menospreciar las ceremonias externas, insignificantes en comparación con el recogimiento interior, tal como se argumenta en el Libro de la oración y meditación (1554), que contiene páginas ejemplares sobre la contemplación y que en ningún modo podían tener la aprobación del inquisidor Fernando de Valdés.

M. Menéndez Pelayo dice que «nadie fue acusado de iluminismo con tanta porfía y tenacidad como fray Luis de Granada. Y se comprende: era el más notable de los místicos que hasta entonces habían escrito en lengua castellana, y todo libro de mística en romance parecía sospechoso» (Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, 1956, p. 183). Este estudioso señala que, siendo Luis de Granada «santo varón, tan cándido como elocuente», se dejó embaucar por sor María de la Visitación, priora del convento de la Anunziata, en Lisboa, que gozaba de mucha fama y de la que se decía tenía visiones y éxtasis, y que en torno a ella había extraños resplandores. «No era alumbrada, sino embustera», dice Menéndez Pelayo, pero Luis de Granada la creyó... «En 7 de noviembre de 1588 se la condenó del cargo de priora y de voz activa y pasiva en su comunidad, a cárcel perpetua en un monasterio fuera de Lisboa y a ciertos ayunos, disciplinas y rudas penitencias» (Ibid. pp. 184-185). Aunque este episodio pudo oscurecer el nombre del autor de la Guía de pecadores, no fue así, y el que había sido escritor de talento y traductor de la Imitación de Cristo de Tomás de Kempis y de La escala espiritual de Juan Clímaco murió en Lisboa como ejemplo de hombre espiritual.

CÓMO SE DEBE EVITAR LA DEMASÍA DE PALABRAS

Excusa cuanto pudieres el ruido de los hombres, que de verdad mucho estorba el tratar de las cosas del siglo, aunque se digan con buena intención, porque presto somos ensuciados y cautivos de la vanidad. Muchas veces quisiera haber callado y no haber estado entre hombres. Mas ¿qué es la causa que tan de gana hablamos y platicamos unos con otros, viendo cuán pocas veces volvemos al silencio sin daño de la conciencia? La razón es que por el hablar buscamos el ser consolados unos de otros, y deseamos aliviar al corazón fatigado de pensamientos diversos, y tomamos placer en pensar y hablar de las cosas que amamos o nos son contrarias. Mas ¡ay dolor!, que muchas veces vanamente y sin fruto, porque esta exterior consolación gran detrimento es de la interior y divina. Por eso velemos y oremos, no se nos vaya el tiempo en balde.

Si conviene hablar, sea cosa que edifique. La costumbre de hablar, y negligencia de aprovechar, sueltan la guarda de nuestra lengua. Aprovecha, empero, y no poco, para nuestro espiritual aprovechamiento la devota habla de cosas espirituales, especialmente cuando muchos de un mismo espíritu y corazón se juntan en Dios.

DEL AMOR DE LA SOLEDAD Y SILENCIO

Busca tiempo conveniente para estar contigo, y piensa a menudo en los beneficios de Dios. Deja las cosas curiosas y lee tales tratados que te den más compunción que ocupación. Si te apartares de pláticas superfluas y de andar en balde, y de oír nuevas y murmuraciones, hallarás tiempo suficiente y aparejado para pensar buenas cosas. Los más principales de los santos cuanto podían evitaban las compañías de los hombres, y elegían de servir a Dios en secreto. Dijo uno: «Cuántas veces estuve entre los hombres, volví menor hombre» (Séneca, *Epístolas*, 7). Lo cual experimentamos por cierto cuando mucho hablamos. Más segura cosa es callar siempre que hablar sin error. Más fácil es encerrarse en su casa que guardarse del todo fuera de ella.

Por tanto, el que quiere llegar a las cosas interiores espirituales conviéndole apartarse con Jesucristo de la gente. Ninguno se muestra seguro en público, sino el que se esconde de grado. Ninguno manda seguramente, sino el que aprendió a obedecer de buena gana. Ninguno se goza seguramente, sino el que tiene su conciencia limpia. Ninguno habla con seguridad, sino el que calla muy de gana. Mas la seguridad de los santos siempre estuvo llena de temor divino, ni por eso fueron menos solícitos y humildes en sí, aunque resplandecían en grandes virtudes y gracia.

La seguridad de los malos nace de presunción, y al fin se vuelve en engaño de sí mismos. Nunca te tengas por seguro en esta vida triste, aunque parezcas buen religioso o devoto ermitaño. Los mucho estimados por buenos muchas veces han caído en graves peligros por su mucha confianza, por lo cual es utilísimo a muchos que no les falten del todo tenta-

ciones; mas que sean muchas veces combativos porque no estén muy seguros de sí, porque no se levanten con soberbia ni se derramen demasiadamente en las consolaciones de fuera.

¡Oh, quien nunca tomase alegría transitoria! ¡Oh, quien nunca se ocupase en el mundo cuán buena conciencia guardaría! ¡Oh, quien cortase todo vano cuidado y pensase solamente las cosas saludables y divinas, y pusiese toda su esperanza en Dios, cuán sosegada paz poseería! Ninguno es digno de consolación celestial, sino el que se ejercitare con diligencia en la santa contrición.

Si quieres arrepentirte de corazón entra en tu retraimiento, destierra de ti todo bullicio, según está escrito (Sal 4, 5): «Reprehendeos en vuestra cámara». En el recogimiento hallarás lo que pierdes muchas veces por de fuera. El rincón usado se hace dulce, y el poco usado causa fastidio. Si al principio de tu conversión guardares bien el recogimiento, serte ha después dulce amigo y gratísimo consuelo.

En el silencio y sosiego se perficiona el ánima devota y aprende los secretos de las Escrituras. Allí halla arroyos de lágrimas con que se lave todas las noches, para que sea tanto más familiar a su Hacedor cuanto más se desviare del tumulto del siglo. Pues así el que se aparta de amigos y conocidos será más cerca de Dios y de sus ángeles. Mejor es esconderse y cuidar de sí que con descuido propio hacer milagros.

Muy loable es al hombre devoto salir fuera pocas veces y huir de mostrarse. ¿Para qué quieres ver lo que no te conviene tener? El mundo pasa, los deseos sensuales nos llevan a pasatiempos, mas, pasada aquella hora, ¿qué nos queda sino derramamiento de corazón y pesadumbre de conciencia? La salida alegre muchas veces causa triste y desconsolada vuelta; y la alegre tarde hace triste mañana. Y así todo gozo carnal entra blando, mas al cabo muerde y mata.

¿Qué puedes ver en otro lugar que aquí no lo veas? Aquí ves el Cielo y la tierra y los elementos de los cuales fueron hechas todas las cosas. ¿Qué puedes ver que permanezca mu-

cho debajo del sol? ¿Piensas te hartar?, pues crees que no lo alcanzarás. Si todas las cosas vieses ante ti, ¿qué sería sino una vista vana? Alza tus ojos a Dios y ruega por tus pecados y negligencias. Deja lo vano a los vanos, y tú ten cuidado de lo que manda Dios. Cierra tu puerta sobre ti, y llama a tu amado Jesús. Está con Él en tu cámara, que no hallarás en otro lugar tanta paz. Si no salieres ni oyeres nuevas, mejor perseverarás en buena paz. Pues te huelgas de oír novedades, conviene que te venga turbación del corazón.

[*Contemptus mundi, o Menosprecio del mundo y imitación de Cristo*, II, capítulos X y XX].

DE LA TERCERA COSA
QUE AYUDA A LA DEVOCIÓN,
QUE ES LA GUARDA DEL CORAZÓN¹

Supuestos ya estos dos principios, y descendiendo más en particular a tratar esta materia, digo que la primera y más principal cosa que ayuda a la oración y devoción es la guarda y recogimiento del corazón. Porque así como para tañer en una vihuela, o en otro cualquier instrumento, es menester que esté primero templado y dispuesto para que se pueda bien tañer en él, así pues nuestro corazón es el principal instrumento de esta música celestial: es necesario que esté primero templado y aparejado, porque de otra manera no podrá haber música concertada en instrumento desconcertado. Por eso nos aconseja Salomón, diciendo (Prov 4, 13): «Con toda guarda procura guardar tu corazón, ca de él procede la vida». Porque como el corazón sea el principio de todas nuestras obras (Mt 15), claro está que, cual estuviere él, tales también serán las obras que de él procedieren.

Y no sólo por esta razón conviene velar sobre esta guarda, sino también por la delicadeza y flaqueza increíble de nuestro corazón, el cual no se puede explicar con palabras cuán fácil sea de derramar y distraer. Porque sin duda, una de las grandes miserias del hombre es ver con cuánta dificultad se recoge y con cuánta facilidad se derrama, y cuánto es menes-

¹ Las dos primeras, según escribe en el capítulo II del *Libro de la oración y meditación*, son tener verdadero deseo de devoción y, después, fortaleza y diligencia. La tercera es «la guarda del corazón»; la cuarta es la continua «memoria de Dios»; la quinta, el uso de las oraciones breves; la sexta, la lectura de los libros «devotos y provechosos», mientras que la séptima aconseja «la guarda de los sentidos», en tanto que la octava «ayuda a la devoción» es la soledad.

ter que trabaje para alcanzar un poco de devoción, y cuán fácilmente la pierde después de alcanzada.

Dicen que la leche, y aun algunos otros manjares, son tan delicados que el aire basta para corromperlos; y de la vihuela dicen que el frío y el sereno bastan para destemplanla: pues muy más delicado es sin duda el corazón del hombre, y menores causas bastan para destemplanlo. Finalmente, así como la vista de los ojos se impide con una pequeña mota, y sólo un poco de vaho basta para empañar y escurescer un espejo, así muy pequeñas cosas y muy menudas bastan para anublar la claridad de nuestro corazón, y escurescer los ojos del ánima y entibiar todo buen afecto y devoción. Y por esto, con grandísimo recaudo y diligencia, conviene velar sobre la guarda de un tesoro tan precioso y que tan fácil es de perder.

Y si me preguntas de qué se haya de guardar el corazón, digo que de dos cosas principalmente: conviene saber, de vanos pensamientos, y de afectos y pasiones desordenadas. De estas dos cosas conviene que esté libre y limpio el corazón donde se ha de aposentar el Espíritu Santo. De manera que, así como los pintores suelen primero alimpiar y aparejar primero las tablas en que se ha de pintar, así se ha de alimpiar y aparejar primero la tabla de nuestro corazón si se ha de pintar en él la imagen de Dios. Éste es aquel acepillar de las dos tablas que mandó dios a Moisés para escribir en ellas con su dedo la Ley: para dar a entender cómo es necesario que el hombre apareje y limpie primero las dos tablas de su ánima, que son entendimiento y voluntad; la una de pensamientos, y la otra de afectos y apetitos desordenados, para que así pueda aquel dedo divino (que es el Espíritu Santo) escribir en ellas la sabiduría del cielo.

Mire, pues, el siervo de Dios por sí en esta parte, porque esta es una de las principales diferencias que hay entre los buenos y malos: que los malos tienen el corazón como una plaza, o como una calle pública, que de día y de noche no se cierra. Mas el corazón del bueno es aquel huerto cerrado y

aquella fuente sellada, de la cual nadie bebe sino sólo Dios. Finalmente, el corazón del bueno es aquella litera del verdadero Salomón (Cant 3), la cual guardan con grandísimo recaudo setenta caballeros armados, de los más fuertes de Israel, los cuales tienen sus espadas en las manos y son muy diestros en pelear. Tal es el corazón del bueno, y con este recaudo se guarda; mas, por el contrario, el corazón del malo es como un vaso sin guarda y sin cobertor (S. Thom. 1. 2. q. 102. art. 5. ad 4), el cual está aparejado para recibir dentro de sí cualquiera inmundicia, y por eso es reprobado y tenido por sucio en los mandamientos de la Ley (Núm 19, 13).

Y no sólo de estos pensamientos, sino mucho más de los afectos y pasiones conviene que esté libre nuestro corazón, porque no hay cosa que más parte sea para perturbarlo que son estas nuestras pasiones naturales, como son amor, odio, alegría, tristeza, temor, esperanza, deseo, ira, con todas las demás. Éstos son los vientos que desasosiegan este mar, y los nublados que escurecen este cielo, y las pesas que inclinan nuestro espíritu a lo bajo. Porque está claro que las pasiones desasosiegan el corazón con sus cuidados, derrámanlo con sus apetitos, captívanlo con sus afecciones, y ciéganlo con sus perturbaciones y movimientos desordenados. Onde así como ni estos ojos de carne pueden ver las estrellas ni la hermosura del Cielo cuando hace nublado, así tampoco los de nuestra ánima pueden contemplar aquella luz eterna cuanto están escurecidos con los nublados y pasiones de esta vida. Y como decía uno de aquellos santos Padres del yermo: Así como el agua clara se ve todo cuanto hay en ella, hasta las muy menudas arenicas que están en lo bajo (lo cual no se puede ver en agua turbia), así nuestra ánima conoce claramente todo lo que hay en sí cuando está quieta y serena; mas, si los movimientos de las pasiones la escurecen y enturbian, ni puede ver a sí ni a otra cosa. Por lo cual muy sabiamente nos aconseja san Agustín que miremos con todo cuidado no se nos peguen las alas del ánima (que son sus afectos y deseos)

en la liria pegajosa de las cosas terrenas, y así nos impidan el vuelo a las cosas divinas. Así se lee de este mismo santo que, aunque era obispo, no se quería entremeter en negocios de fábricas de iglesias ni de otras cosas tales, temiendo siempre no se enlazase el corazón por esta vía en los cuidados de las cosas visibles.

[...]

Pues el que de estas dos cosas guardare su corazón, conviene saber, de pensamientos vanos y pasiones desordenadas, luego alcanzará aquella paz y pureza de corazón, que, según los filósofos, es el principal medio para alcanzar la verdadera sabiduría, y, según los santos, es el fin de la vida espiritual, según que muy por extenso se declara en la primera *Colación* de Casiano. Finalmente, ésta es la última disposición que se requiere para la contemplación de las cosas divinas, según aquellas palabras del Salvador, que dicen (Mt 5, 8): «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios». Porque así como en el espejo puro y limpio resplandescen más claros los rayos del sol, así también en el ánima purificada y limpia relucen más claros los rayos de la divina verdad.

No quiso Dios que David, aunque varón justo y santo, le edificase el Templo en que él morase, porque había sido hombre de guerra (2 Re 7), sino Salomón su hijo, que había de ser hombre de paz; para dar a entender que el corazón pacífico y quieto es el lugar propio y conveniente donde mora Dios. Y por esta misma causa, cuando apareció a Elías en el monte (3 Re 19), no le apareció en la tempestad, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en aquel silbo de aire delgado y blando que es el corazón pacífico y reposado, el cual es templo vivo y morada de Dios.

DE LA SÉPTIMA COSA
QUE AYUDA A LA DEVOCIÓN,
QUE ES LA GUARDA DE LOS SENTIDOS

Para esta misma guarda del corazón aprovecha también mucho la guarda de los sentidos, porque éstos son como las puertas de la ciudad, por donde todas las cosas salen y entran, y por eso, teniendo las puertas a buen recaudo, estará seguro lo demás. Por esto, pues, conviene poner una guarda en los ojos, y otra en los oídos, y otra en la boca, porque por estas puertas salen todas las mercadurías y cosas del mundo dentro de nuestra ánima. De manera que el varón devoto ha de ser sordo y ciego y mudo, como decían aquellos santos Padres de Egipto (Casiano, lib. 4. c. 31), para que, cerradas las puertas de estos sentidos, esté siempre su ánima limpia y aparejada para la contemplación de las cosas divinas.

Y porque algunas veces es forzado oír y ver muchas cosas que podrían ser causa de distracción, por esto deben trabajar por oírlas así como por de fuera, de tal modo que no se les pegue el corazón a ellas. De suerte que el siervo de Dios ha de tener el corazón como una pared ensebada, o como un navío muy bien calafateado y betunado, que, en llegando las aguas a él, luego las despida y las deje correr por cima sin que lo puedan calar adentro ni empaparse en él. Y por ventura en figura de esto mandó Dios a Noé que guarneciese y betunase muy bien el arca por todas partes (Gén 6), porque así conviene que esté el arca de este nuestro corazón, para que en medio de las aguas del diluvio tempestuoso de este siglo esté ella en lo de dentro muy enjuta y segura.

Los que de esta manera guardan el corazón siempre están pacíficos y recogidos y devotos; mas los que abren las puertas a todos vientos y se dejan prender de las afecciones y ne-

gocios del mundo, después lo vienen a pagar al tiempo de la oración con la guerra y molestia de pensamientos que allí los cercan. Y así les acaece como a los que van a hablar con algún gran señor, el estómago lleno de manjares groseros, que al mejor tiempo de la plática suelen torpemente regoldar a aquello que han comido. Pues así acaece a estos que, al mejor tiempo que están en la oración hablando con Dios, les da allí el tufo de los ajos y cebollas de Egipto, quiero decir, de los pensamientos y negocios del mundo de que traen llenos sus corazones.

Éstos no esperen aprovechar en el ejercicio del recogimiento, porque a ellos comprehende aquella maldición del patriarca que dice (Gén 6): «Derramástete como agua, no crecerás». Porque los tales, como traen derramado el corazón y los sentidos por las cosas exteriores, tanto menos crecen dentro cuanto más se derraman por de fuera; y tanto menos alcanzan de las consolaciones divinas cuanto más derramados andan por la tierra de Egipto buscando pajas (Éx 5). Éstos son los que se andan a ver hermosos edificios de ciudades, de iglesias y de casas y de otras cosas semejantes, y finalmente los que procuran ver cosas hermosas y oír cosas nuevas, y así se vuelven a sus casas el corazón lleno de viento y vacío de devoción.

Y los que en estos pasos andan, así como son inestables y vagabundos en el ánimo, así también lo son en el cuerpo, porque apenas pueden estar quietos en un lugar, sino antes discurren y andan de una parte a otra; y cuando no tienen adónde ir, van a donde los lleva el viento, a buscar si hallarán alguna recreación de fuera, porque han perdido la verdadera recreación de dentro. Y muchas veces acaece que en estos tales pasos y caminos el demonio los lleva como a Dina (Gén 34) a algún tropezadero, donde vengan a perder no solamente la devoción y recogimiento, sino también la castidad y la inocencia. Menester es luego excusar todos estos derramamientos para que, recogidas en una todas las fuerzas de

nuestra ánima, tengamos más caudal y virtud para buscar el sumo bien, pues está escrito que cuando el Señor edificare a Hierusalem, ayuntará en uno los derramamientos de Israel (Sal 146).

Mas entre estos sentidos exteriores señaladamente conviene poner guarda en la lengua, porque, como dice san Bernardo (*Serm. De triplici custodia*), es un instrumento muy aparejado para derramar por ella el corazón. Cosa es muy para nosotros ver cuán presto desaparece y se desvanece todo el jugo de la devoción en abriendo la boca a hablar demasiado, aunque sea en buenas cosas. Por lo cual dice un doctor que, así como las aguas olorosas, si están en algún vaso destapado luego pierden toda aquella suavidad y fragancia de su olor, así también el ungüento precioso de la devoción pierde toda su virtud y eficacia cuando la boca está destapada, que es cuando la lengua se desmanda en hablar. Por esto, pues, te conviene traer siempre la boca cerrada, y si alguna vez te fuere forzado salir a hablar o negociar, vuélvete lo más presto que pudieres con la paloma al arca (Gén 8), porque no perezcas en el diluvio de las palabras.

Y aunque a todos sea necesaria esta moderación, mucho más lo es a las mujeres que a los hombres, y señaladamente a las doncellas, cuyo principal decoro es la vergüenza y el silencio, guarda de la castidad. A las cuales avisa san Ambrosio por estas palabras (lib. 2, *De Virginibus*): «Mira, virgen, por tus caminos, porque no desbarres por tu lengua», porque muchas veces las buenas palabras se tienen por pecado en la virgen.

DE LA OCTAVA COSA
QUE AYUDARÁ A LA DEVOCIÓN,
QUE ES LA SOLEDAD

Para esta misma guarda de los sentidos y del corazón ayuda mucho la soledad exterior, como lo escribe san Buenaventura a una religiosa por estas palabras: «Para la contemplación de las cosas divinas aprovecha mucho la soledad, porque no se puede hacer bien la oración donde hay ruido y desasosiego de fuera; y apenas puede el hombre ver y oír muchas cosas sin que pierda algo de la pureza y entereza del corazón». Y por esto procura siempre estar en el desierto con Cristo: esto es, que cuanto sea posible te apartes de la compañía de las otras, y estés sola si quieres ver a Dios y hacerte una cosa con Él. Huye todas las pláticas y conversaciones, y especialmente las de personas seglares. No busques nuevas amistades y devociones, ni hanches los ojos ni los oídos de las figuras vanas de las cosas del mundo; y, finalmente, huye de todo aquello que puede perturbar la quietud de tu ánima como de veneno mortal. Porque no sin causa los santos Padres dejaban el mundo (Heb 11, 38) y se iban a los desiertos y se escondían en lo más secreto de ellos para darse a la contemplación de las cosas divinas.

Y para que más te confirmes en esto oye lo que dice sobre ello san Bernardo (*In serm. 10. Super cantica*): «Tú, hermano, si eres tocado ya de las inspiraciones del Espíritu Santo, y trabajas con encendidos deseos por hacer tu ánima esposa de Cristo, asíéntate con el profeta en soledad (Tren 3), pues te has ya levantado sobre ti mismo, deseando ser una cosa con el Señor de los ángeles. ¿No te parece que es sobre ti allegarte a Dios, y hacerte un espíritu con Él? Pues asíéntate en soledad como la tórtola y no tengas que ver con la compañía

de los hombres, sino antes trabaja por olvidarte de tu pueblo y de la casa de tu padre (Sal 44, 11) para que cobdicie el Rey tu hermosura. Oh, santa ánima, procura siempre estar sola, porque así estés más guardada para Aquel que entre todas las cosas escogiste solo. Huye de los lugares públicos, huye también aun de tus domésticos y familiares, apártate de amigos y de enemigos, y aun de los mismos que te sirven. ¿No sabes que tienes un Esposo vergonzoso, el cual no te querrá hacer gracia de su presencia en presencia de otros? Apártate pues de la compañía, y apártate, no con el cuerpo solo, sino también con el ánimo y con la intención y con la devoción. Porque espíritu es Dios, y no cuerpo, y por esto soledad espiritual quiere, y no corporal. Aunque también la corporal a sus tiempos es provechosa cuando llega la hora de la oración».

Y un poco más abajo vuelve a decir el mismo santo (*Ubi supr.*): «Solo estarás si no tuvieres pensamientos vulgares y comunes, si no desearas los bienes presentes, si menospreciaras las cosas de que el mundo se maravilla y tuvieres hastío de lo que desea; si te apartares de contiendas, si no hicieres caso de las pérdidas y daños temporales, si no te acordares de las injurias. Porque de otra manera, aunque estés solo con el cuerpo, no estarás de verdad solo. ¿Ves, pues, cómo puedes estar solo entre muchos, y acompañado aunque solo? Así que solo puedes estar entre la compañía de los hombres, y para esto guárdate que no seas curioso pesquisidor de la vida de nadie ni juez temerario». Hasta aquí son palabras de san Bernardo.

Pues conforme a esto el varón devoto busque y ame la soledad, no solamente la interior, sino también la exterior, pues está claro que la una ayuda a la otra. Del abad Arsenio se escribe que oyó una voz del Cielo que le dijo: «Arsenio, huye, calla y reposa». Pues haga él cuenta que se le da a él también esta voz, y así procure huir todo género de compañías y conversaciones y pláticas, y cumplimientos y visitaciones, aunque sean de amigos y parientes, si no fuere cuando la cari-

dad o la necesidad lo pidiere. Huelgue siempre de estar solo y morar consigo, y hacer vida consigo, y así la hará con Dios, que es amador de la soledad.

Y no tenga nadie esta manera de vida por melancólica y triste, porque antes es tanto más alegre y deleitable cuanto es más dulce la compañía de Dios que la de los hombres. Por lo cual decía san Hierónimo (*In Epist. ad Rusticum Monachum*): «Sientan los otros lo que quisieren, porque cada uno tiene su gusto; mas de mí os sé decir que la ciudad me es cárcel, y la soledad paraíso». ¿Qué más paraíso puede ser en esta peregrinación que aquel que promete Dios al ánima devota y recogida por Oseas, diciendo (Os 2, 16-17): «Yo le daré leche a mis pechos, y la llevaré a la soledad y le hablaré a su corazón (conviene saber cosas de gran suavidad y contentamiento), y darle he sus viñedos del mismo lugar; y el valle de Akor que le abra los caminos de la esperanza, y allí cantará como cantaba en los días de su mocedad, y en el tiempo que salió de la tierra de Egipto?». ¿Qué cantares son estos sino las alegrías y alabanzas del ánima recién salida del mundo, y que ya va creciendo en el amor y conocimiento de su Criador, que es el tiempo de la mocedad espiritual, cuando es más vehemente y más impetuoso el amor?

Pues estos cantares se cantan en la soledad, y en el valle de Akor, que quiere decir conturbación (por el cual es significada la humildad de la contrición), y aquí es donde primero se abren al ánima los caminos de la esperanza y donde recibe el perdón de la culpa, y donde ella canta y alaba a su Criador; porque con tan poderosa y piadosa mano la perdonó y sacó del mundo. Este es el galardón con que paga nuestro Señor a los suyos en el trabajo de la soledad.

Y no sólo para la devoción, mas generalmente para toda virtud ayuda en gran manera esta soledad, porque corta todas las ocasiones de pecados que se suelen hallar entre la compañía, especialmente los de la lengua, que son casi infinitos. Por donde, con mucha razón, aconseja Séneca (*In tra-*

gedia Hyppoliti, num. 2) que busque la soledad el que quiera guardar la inocencia.

[*Libro de la oración y meditación*, II, capítulo II, 2; II, 6; II, 7].

DE LA GUARDA DE LA LENGUA

De la lengua hay mucho que decir, pues dijo el Sabio (Prov 18): «La muerte y la vida están en manos de la lengua». En las cuales palabras dio a entender que todo el bien y el mal del hombre consistía en la buena o mala guarda de este órgano. Y no menos encareció este negocio el apóstol Santiago, cuando dijo (Jacob 3) que así como los navíos grandes se rigen con un pequeño gobernalle, y los caballos poderosos con un pequeño freno, así quien quiera que trajere muy bien gobernada y enfrenada su lengua será poderoso para enfrenar y poner en orden todo lo demás de la vida. Pues para el buen gobierno de esta parte conviene que todas las veces que habláremos, tengamos atención a cuatro cosas: conviene saber, a lo que se dice y a la manera en que se dice; al tiempo en que se dice, y al fin con que se dice.

Y, primeramente, en lo que se dice, que es la materia de que hablamos, conviene guardar aquello que el apóstol aconseja, diciendo (Efes 4): «Toda palabra mala no salga por vuestra boca, sino la que fuere buena y provechosa para edificar los oyentes». Y en otro lugar, especificando más las palabras malas, dice (Efes 5): «Palabras torpes y locas y chocarrerías o truhanerías, que no convienen para la gravedad de nuestro instituto, no se nombren entre vosotros». Por donde así como dicen que los sabios marineros tienen marcados en la carta de marear todos los bajos en que las naos podrían peligrar, para guardarse de ellos, así el siervo de Dios debe también tener señaladas todas estas especies de palabras malas, de que siempre se debe guardar para no peligrar en ellas. Y no menos debes ser fiel en el secreto que te encomendaron, y tener por otra roca, no menos peligrosa que las pasadas, descubrir el negocio que de ti se confió.

Sean, pues, para ti como bajos o como rocas de la mar todas las palabras torpes, mentirosas, lisonjeras, airadas, maliciosas y vanas, y especialmente las que fueran en alabanza tuya o en vituperio del prójimo, para que así estés lejos por una parte de jactancia y por otra de murmuración, que son dos vicios muy comunes entre los hombres.

En el modo del hablar conviene mirar que no hablemos ni con demasiada blandura ni con demasiada desenvoltura, ni apresuradamente ni curiosa y pulidamente, sino con gravedad, con reposo, con mansedumbre, con llaneza y simplicidad. La buena agua dicen que no ha de tener ningún sabor, y la graciosa y buena manera de hablar no ha de tener resabio de cosa exquisita y afectada. A este modo pertenesce también no ser el hombre porfiado y cabezudo y amigo de salir con la suya, porque muchas veces se pierde por aquí la paz de la conciencia, y aun la caridad, y la paciencia, y los amigos. De largos y generosos corazones es dejarse vencer en semejantes contiendas, y de prudentes y discretos varones cumplir aquello que nos aconseja el Sabio, diciendo (Eclo 32, 12-12): «En muchas cosas conviene que te hayas como hombre que no sabe, y oye callando y preguntando a los que saben».

Lo tercero conviene mirar, demás del modo, que digamos también las cosas en su tiempo, porque, como dice el Sabio (Eclo 20, 22), de la boca del loco no es bien recibida la palabra sentenciosa, porque no la dice en su tiempo. Lo último, después de todo esto, conviene mirar el fin y la intención que tenemos cuando hablamos, porque unos hablan cosas buenas por parecer buenos, otros por parecer discretos, otros por venderse por agudos y bien hablados; de lo cual lo uno es hipocresía y fingimiento, y lo otro vanidad y locura.

Y, por el contrario, es cosa tan hermosa decir cada cosa en su lugar, que dice el mismo Sabio: «Así como parecen bien las manzanas de oro sobre las columnas de plata, así las palabras dichas con sazón y con tiempo». Y por esto conviene mirar que no sólo sean las palabras buenas, sino que también el

fin sea bueno, pretendiendo siempre con purísima intención la gloria de solo Dios y el provecho de nuestros prójimos.

También conviene, después de todo esto, mirar quién habla; porque hablar mozos donde están viejos, y simples donde están sabios, y seglares en presencia de sacerdotes y religiosos, y, finalmente, dondequiera que no se recibirá bien lo que se dice o parecerá presunción decirse, es muy loable y necesaria cosa callar.

Todos estos puntos y acentos ha de mirar el que habla, para que no yerre. Y porque no es de todos mirar todas estas circunstancias, por eso es gran remedio de acogerse al puerto del silencio, donde con solo cuidado y atención de callar cumple el hombre con todas estas observancias y obligaciones. Por lo cual dijo el Sabio (Prov 17, 28): «Que aun el loco, si callase, sería tenido por sabio, y si cerrase sus labios, a muchos parecería discreto».

[*Guía de pecadores*, II, 15, 4].

TERESA DE JESÚS

(1515-1582)

Angustiaba a Teresa de Jesús «tener que fingirse viva», dice Guido Ceronetti (El monóculo melancólico, Acantilado, Barcelona, 2011). Al recordar la sentencia del místico Valentin Weigel, «los lugares están en el mundo, pero el mundo no está en los lugares», el escritor italiano señala que la terra viventium de la santa carmelitana es precisamente la ausencia de mundo, ese no estar en ninguna parte. Y, sin embargo, Teresa de Cepeda y Ahumada, que había nacido el 28 de marzo de 1515 en Ávila, recorrió incansablemente los caminos para encontrar sentido en ellos y edificar los conventos de la orden reformada, empezando por el de San José de Ávila (1562). Pueblos y ciudades de Castilla y Andalucía vieron su paso: Burgos, Salamanca, Segovia, Malagón, Valladolid, Pastrana, Soria, Toledo, Sevilla, Beas, Écija, Medina del Campo, entre muchos. Su último destino fue Alba de Tormes, donde murió el 4 de octubre de 1582.

Aunque siempre se ha hablado de la espontaneidad y sencillez de sus obras, es necesario señalar, como ha hecho Rosa Rossi (Teresa de Ávila. Biografía de una escritora, Barcelona, 1984), que no fue tanto así, pues su vida representó «una convivencia permanente con el riesgo», atenazada por la sombra de la Inquisición, y, aunque no fue procesada, sí existían sobrados recelos acerca de cuanto obraba, escribía y leía. Es el caso de Audi, filia, de Juan de Ávila, libro que figuraba en el Índice inquisitorial de 1559 y que Teresa había leído entre 1555 y 1559. Jamás lo mencionó en los escritos, como tampoco hizo la menor alusión a su origen judío. La cautela le llevó a medir sus movimientos, pues no en vano personas que le fueron muy cercanas habían sido acusadas por la Inquisición, entre ellas Bernardino Carleval y Diego Pérez de Valdivia. En la misma cir-

cunstancia de Teresa estaba su amigo Juan de la Cruz, a quien había conocido en 1567.

La lectura del Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna, libro regalado por su tío paterno Pedro de Cepeda a su paso por Hortigosa, significó un hecho decisivo para el camino espiritual, y más teniendo en cuenta que llegó a sus manos en un tiempo de enfermedad y conflicto personal. De él escribe: «[...] trata de enseñar oración de recogimiento; y puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho), no sabía cómo proceder en oración, ni cómo recogerme, y así holguéme mucho con él, y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas. Y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo, y comenzar aquel camino, teniendo a aquel libro por maestro» (Libro de la Vida, IV, 6).

DA ALGUNOS AVISOS DE CÓMO SE HAN DE HABER
EN ESTA ORACIÓN DE QUIETUD. TRATA DE CÓMO
HAY MUCHAS ALMAS QUE LLEGAN A TENER ESTA
ORACIÓN Y POCAS QUE PASEN ADELANTE. SON
MUY NECESARIAS Y PROVECHOSAS LAS COSAS
QUE AQUÍ SE TOCAN

Ahora tornemos a el propósito. Esta quietud y recogimiento del alma es cosa que se siente mucho en la satisfacción y paz que en ella se pone, con grandísimo contento y sosiego de las potencias y muy suave deleite. Parécele (como no ha llegado a más) que no le queda qué desear, y que de buena gana diría con san Pedro que fuese allí su morada. No osa bullirse ni menearse, que de entre las manos le parece se le ha de ir aquel bien; ni resolgar algunas veces no querría. No entiende la pobrecita que, pues ella por sí no pudo nada para traer a sí a aquel bien, que menos podrá detenerle más de lo que el Señor quisiere.

Ya he dicho que en este primer recogimiento y quietud no faltan las potencias del alma; mas está tan satisfecha con Dios que mientras aquello dura, aunque las dos potencias se disbaraten, como la voluntad está unida con Dios, no se pierde la quietud y el sosiego, antes ella poco a poco torna a recoger el entendimiento y memoria. Porque aunque ella aún no está de todo punto engolfada, está tan bien ocupada sin saber cómo, que (por mucha diligencia que ellas pongan) no la pueden quitar su contento y gozo, antes muy sin trabajo se va ayudando para que esta centellica de amor de Dios no se apague.

[...]

Es, pues, esta oración, una centellica que comienza el Señor a encender en el alma del verdadero amor suyo, y quiere

que el alma vaya entendiendo qué cosa es este amor con regalo. Esta quietud y recogimiento y centellica, si es espíritu de Dios y no gusto dado del demonio o procurado por nosotros (aunque a quien tiene experiencia es imposible no entender luego que no es cosa que se puede adquirir, sino que este natural nuestro es tan ganoso de cosas sabrosas que todo lo prueba, mas quédase muy en frío bien en breve, porque por mucho que quiera comenzar a hacer arder el fuego para alcanzar este gusto no parece sino que le echa agua para matarle); pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido; y si no la mata por su culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí, como diré en su lugar, del grandísimo amor de Dios que hace Su Majestad tengan las almas perfectas.

Es esta centella una señal o prenda que da Dios a esta alma de que la escoge ya para grandes cosas, si ella se apareja para recibirlas; es gran don, mucho más de lo que yo podré decir. Esme de gran lástima, porque (como digo) conozco muchas almas que llegan aquí; y que pasen de aquí, como han de pasar, son tan pocas que se me hace vergüenza decirlo; no digo yo que hay pocas, que muchas debe haber (que por algo nos sustenta Dios); digo lo que he visto. Querríalas mucho avisar que miren no escondan el talento, pues que parece las quiere Dios escoger para provecho de otras muchas, en especial en estos tiempos que son menester amigos fuertes de Dios para sustentar los flacos; y los que esta merced conocieren en sí, ténganse por tales, si saben responder con las leyes que aun la buena amistad del mundo pide; y si no, como he dicho, teman y hayan miedo no se hagan a sí mal, y plega a Dios sea a sí solos.

Lo que ha de hacer el alma en los tiempos de esta quietud, no es más que con suavidad y sin ruido; llamo «ruido» andar con el entendimiento buscando muchas palabras y consideraciones para dar gracias de este beneficio y amontonar pecados suyos y faltas para decir que no lo merece. Todo esto se mueve aquí y representa el entendimiento, y bulle la me-

moria (que cierto estas potencias a mí me cansan a ratos, que con tener poca memoria, no la puedo sojuzgar); la voluntad, con sosiego y cordura, entienda que no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos, y que éstos son unos leños grandes puestos sin discreción para ahogar esta centella, y conózcalo, y con humildad diga: Señor, ¿qué puedo yo aquí?, ¿qué tiene que ver la sierva con el Señor y la tierra con el Cielo?, o palabras que se ofrecen aquí de amor, fundada mucho en conocer que es verdad lo que dice. Y no haga caso del entendimiento, que es un moledor, y si ella le quiere dar parte de lo que goza o trabaja por recogerle, que muchas veces se verá en esta unión de la voluntad y sosiego, y el entendimiento muy desbaratado; y vale más que le deje que no que vaya ella tras él, digo la voluntad, sino estése ella gozando de aquella merced y recogida como sabia abeja; porque si ninguna entrase en la colmena, sino que por traerse unas a otras se fuesen todas, mal se podría labrar la miel.

Ansí que perderá mucho el alma si no tiene aviso en esto; en especial si es el entendimiento agudo, que cuando comienza a ordenar pláticas y buscar razones, en tantito, si son bien dichas, pensará hacer algo. La razón que aquí ha de haber es entender claro que no hay ninguna para que Dios nos haga tan gran merced, sino sola su bondad, y ver que estamos tan cerca, y pedir a Su Majestad mercedes y rogarle por la Iglesia y por los que se nos han encomendado y por las ánimas de purgatorio, no con ruido de palabras, sino con sentimiento de desear que nos oiga. Es oración que comprende mucho, y se alcanza más que por mucho relatar el entendimiento.

Despierte en sí la voluntad algunas razones que de la misma razón se representarán de verse tan mejorada avivar este amor, y haga algunos actos amorosos de qué hará por quien tanto debe, sin, como he dicho, admitir ruido del entendimiento a que busque grandes cosas. Mas hacen aquí al caso unas pajitas puestas con humildad (y menos serán que pajas si las ponemos nosotros), y más le ayudan a encender, que no

mucha leña junta de razones muy doctas (a nuestro parecer) que en un credo la ahogarán.

Esto es bueno para los letrados que me lo mandan escribir, porque por la bondad de Dios todos llegan aquí, y podrá ser se le vaya el tiempo en aplicar Escrituras; y aunque no les dejarán de aprovechar mucho las letras antes y después, aquí en estos ratos de oración poca necesidad hay de ellas (a mi parecer) si no es para entibiar la voluntad; porque el entendimiento está entonces de verse cerca de la luz, con grandísima claridad, que aun yo, con ser la que soy, parezco otra. Y es así que me ha acaecido estando en esta quietud, con no entender casi cosa que rece en latín, en especial del Salterio, no sólo entender el verso en romance, sino pasar adelante en regalarme de ver lo que el romance quiere decir.

Dejemos si hubiesen de predicar o enseñar, que entonces bien es ayudarse de aquel bien para ayudar a los pobres de poco saber como yo, que es gran cosa la caridad y este aprovechar almas siempre, yendo desnudamente por Dios.

Así que en estos tiempos de quietud dejar descansar el alma con su descanso, quédense las letras a un cabo; tiempo vendrá que aprovechen al Señor y las tengan en tanto que por ningún tesoro quisieran haberlas dejado de saber, sólo para servir a Su Majestad, porque ayudan mucho; mas delante de la Sabiduría infinita créanme que vale más un poco de estudio de humildad y un acto de ella, que toda la ciencia del mundo; aquí no hay que argüir, sino que conocer lo que somos con llaneza y con simpleza representarnos delante de Dios, que quiere se haga el alma boba (como a la verdad lo es delante de su presencia), pues Su Majestad se humilla tanto, que la sufre cabe sí, siendo nosotros lo que somos.

También se mueve el entendimiento a dar gracias muy compuestas; mas la voluntad, con sosiego, con un no osar alzar los ojos con el publicano, hace más hacimiento de gracias que cuanto el entendimiento, con trastornar la retórica, por ventura puede hacer.

En fin, aquí no se ha de dejar del todo la oración mental, ni algunas palabras aun vocales (si quisieren alguna vez o pudieren), porque si la quietud es grande, puédese mal hablar si no es con mucha pena.

Siéntese, a mi parecer, cuándo es espíritu de Dios o procurado de nosotros, con comienzo de devoción que da Dios, y queremos, como he dicho, pasar nosotros a esta quietud de la voluntad; no hace efecto ninguno, acábese presto, deja sequedad.

[...]

Cuando es el espíritu de Dios, no es menester andar rastreando cosas para sacar humildad y confusión, porque el mismo Señor la da de manera bien diferente de la que nosotros podemos ganar con nuestras consideracioncillas, que no son nada en comparación de una verdadera humildad con luz que enseña aquí el Señor, que hace una confusión que hace deshacer. Esto es cosa muy conocida: el conocimiento que da Dios para que conozcamos que ningún bien tenemos de nosotros; y mientras mayores mercedes, más.

Pone un gran deseo de ir adelante en la oración, y no la dejar por ninguna cosa de trabajo que le pudiese suceder; a todo se ofrece; una seguridad con humildad y temor de que ha de salvarse; echa luego el temor servil del alma y pónale el fiel temor muy más crecido; ve que se le comienza un amor con Dios muy sin interés suyo; desea ratos de soledad para gozar más de aquel bien; en fin, por no me cansar, es un principio de todos los bienes, un estar las flores ya en término que no les falta casi nada para brotar; y esto verá muy claro el alma, y en ninguna manera por entonces se podrá determinar a que no estuvo Dios con ella, hasta que se torna a haber con quiebras e imperfecciones, que entonces todo lo teme. Y es bien que tema; aunque almas hay que les aprovecha más creer que es cierto que es Dios, que todos los temores que la puedan poner; porque, si de suyo es amorosa y agradecida, más la hace tornar a Dios la memoria de la merced que la hizo que todos

los castigos del infierno que la representen; al menos la mía, aunque tan ruin, esto me acaecía.

Porque las señales del buen espíritu se irán diciendo, mas como a quien le cuestan muchos trabajos sacarlas en limpio, no las digo ahora aquí. Creo, con el favor de Dios, en esto atinaré algo; porque, dejado la experiencia en que he mucho entendido, sé lo de algunos letrados muy letrados y personas muy santas, a quien es razón se dé crédito, y no anden las almas tan fatigadas cuando llegaren aquí por la bondad del Señor, como yo he andado.

[*Libro de la Vida*, capítulo XV].

EN QUE PERSUADE LA GUARDA DE LA
REGLA, Y DE TRES COSAS IMPORTANTES
PARA LA VIDA ESPIRITUAL. DECLARA LA
PRIMERA DE ESTAS TRES COSAS QUE ES
AMOR DEL PRÓJIMO Y LO QUE DAÑAN
AMISTADES PARTICULARES

Ya, hijas, habéis visto la gran empresa que pretendemos ganar; ¿qué tales habremos de ser para que en los ojos de Dios y del mundo no nos tengan por muy atrevidas? Está claro que hemos menester trabajar mucho, y ayuda mucho tener altos pensamientos para que nos esforcemos a que lo sean las obras, pues, con que procuremos guardar cumplidamente nuestra Regla y Constituciones con gran cuidado, espero que el Señor admitirá nuestros ruegos. Que no os pido cosa nueva, hijas mías, sino que guardemos nuestra profesión, pues es nuestro llamamiento y a lo que estamos obligadas, aunque de guardar a guardar va mucho.

Dice en la primera Regla que oremos sin cesar. Con que se haga esto con todo el cuidado que pudiéremos, que es lo más importante, no se dejarán de cumplir los ayunos y disciplinas y silencio que manda la Orden; porque ya sabéis que para ser la oración verdadera se ha de ayudar con esto, que regalo y oración no se compadece.

En esto de oración es lo que me habéis pedido diga alguna cosa, y lo dicho hasta ahora (para en pago de lo que dije) os pido yo cumpláis y leáis muchas veces de buena gana.

Antes que diga de lo interior, que es la oración, diré algunas cosas que son necesarias tener las que pretenden llevar camino de oración, y tan necesarias, que, sin ser muy contemplativas, podrán estar muy adelante en el servicio del Señor; y es imposible, si no las tienen, ser muy contemplativas,

y cuando pensaren lo son, están muy engañadas. El Señor me dé el favor para ello y me enseñe lo que tengo de decir, porque sea para su gloria, amén.

No penséis, amigas y hermanas mías, que serán muchas las cosas que os encargaré, porque plega el Señor hagamos las que nuestros santos Padres ordenaron y guardaron, que por este camino merecieron este nombre. Yerro sería buscar otro, ni deprenderle de nadie. Solas tres me extenderé en declarar, que son de la misma Constitución; porque importa mucho entendamos lo muy mucho que nos va en guardarlas para tener la paz que tanto nos encomendó el Señor, interior y exteriormente: la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas.

Cuanto a la primera, que es amaros muchos unas a otras, va muy mucho; porque no hay cosa enojosa que no se pase con facilidad en los que se aman, y recia ha de ser cuando dé enojo. Y si este mandamiento se guardase en el mundo como se ha de guardar, creo aprovecharía mucho para guardar los demás; mas, más o menos, nunca acabamos de guardarle con perfección. Parece que lo demasiado entre nosotras no puede ser malo, y trae tanto mal y tantas imperfecciones consigo, que no creo lo creará sino quien ha sido testigo de vista. Aquí hace el demonio muchos enredos, que en conciencias que tratan groseramente de contentar a Dios, se sienten poco y les parece virtud, y las que tratan de perfección lo entienden mucho, porque poco a poco quita la fuerza a la voluntad para que del todo se emplee en amar a Dios.

Y en mujeres creo debe ser esto aún más que en hombres, y hace daños para la comunidad muy notorios; porque de aquí viene el no se amar tanto todas, el sentir el agravio que se hace a la amiga el desear tener para regalarla, el buscar tiempo para hablarla, y muchas veces más para decirle lo que la quiere, y otras cosas impertinentes, que lo que ama a Dios. Porque estas amistades grandes pocas veces van or-

denadas a ayudarse a amar más a Dios, antes creo las hace comenzar el demonio para comenzar bandos en las religiones; que cuando es para servir a Su Majestad, luego se parece que no va la voluntad con pasión sino procurando ayuda para vencer otras pasiones.

Y de estas amistades querría yo muchas, donde hay gran convento; que en esta casa, que no son más de trece, ni lo han de ser. Aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar; y guárdense de estas particularidades, por amor del Señor, por santas que sean, que aun entre hermanos suele ser ponzoña y ningún provecho en ello veo; y si son deudo muy peor; es pestilencia. Y créanme hermanas, que aunque os parezca en éste extremo, en él está gran perfección y gran paz, y se quitan muchas ocasiones a las que no están muy fuertes; sino que si la voluntad se inclinare más a una que a otra (que no podrá ser menos, que es natural, y muchas veces nos lleva a amar lo más ruin, si tiene más gracias de naturaleza), que nos vamos mucho a la mano a no nos dejar enseñorear de aquella afección. Amemos las virtudes y lo bueno interior, y siempre con estudio trayamos cuidado de apartarnos de hacer caso de esto exterior.

No consintamos, ¡oh hermanas!, que sea esclava de nadie nuestra voluntad, sino del que la compró por su sangre; miren que, sin entender cómo, se hallarán asidas, que no se puedan valer. ¡Oh, váleme Dios!; las niñerías que vienen de aquí no tienen cuento. Y porque son tan menudas que sólo las que lo ven lo entenderán y creerán, no hay para qué las decir aquí, más de que en cualquiera será malo, y en la perladada pestilencia.

En atajar estas parcialidades, es menester gran cuidado desde el principio que se comience la amistad; esto más con industria y amor que con rigor. Para remedio de esto es gran cosa no estar juntas sino las horas señaladas, ni hablarse, conforme a la costumbre que ahora llevamos, que es no estar

juntas, como manda la Regla, sino cada una apartada en su celda. Líbrense en san Josef de tener casa de labor, porque, aunque es loable costumbre, con más facilidad se guarda el silencio cada una por sí, y acostumbrarse a soledad es gran cosa para la oración; y pues éste ha de ser el cimiento de esta casa, es menester traer estudio en aficionarnos a lo que a esto más nos ayuda.

[*Camino de perfección*, capítulo IV, 1-9].

LUIS DE LEÓN

(h. 1527-1591)

Nacido en Belmonte, en la provincia de Cuenca, perteneció a una ilustre familia de ascendencia judía. Profesó en la Orden de los agustinos en 1544, en el convento salmantino de San Agustín. En la ciudad del Tormes estudió con el orientalista Cipriano de Huerga, lo que resultaría decisivo para su formación. El hecho de que a partir de 1560 se dedicara apasionadamente a la actividad universitaria, y lo hiciera con audacia intelectual, le valió los recelos de ciertos docentes que veían en él tanta temeridad como irreverencia. Esto levantó disputas, diferencias personales y acusaciones, acrecentadas por la rivalidad existente entre las órdenes religiosas. Estas tensiones desembocaron en 1572 en un proceso inquisitorial que duró cinco años y que le tuvo encerrado en una cárcel de Valladolid. Entre las principales acusaciones se esgrimían las siguientes: señalar imprecisiones y falsedades en la Vulgata; estar conforme con algunas interpretaciones de «los judíos y rabinos» sobre las Sagradas Escrituras; decir que «en el Viejo Testamento no había promesa de vida eterna»; haber traducido al español el Cantar de los cantares de Salomón—en contra de lo señalado en el Concilio de Trento—, pues la traducción en lengua vulgar de libros bíblicos podía ser un punto coincidente con el luteranismo; y, en fin, como reza la acusación fiscal encabezada por el licenciado Diego de Haedo y rubricada en Valladolid, el 5 de mayo de 1572, haber encubierto a quienes hacían proposiciones heréticas, por lo cual se pide y suplica «le condenen en dichas penas y las manden ejecutar en su persona, libros y papeles para que el reo sea castigo y a otros ejemplo. Y si es necesario pido sea puesto en trance de tormento, hasta que enteramente diga verdad».

OBRAS PROPIAS

Y Traducciones, con la parafrasi
de Algunos Psalmos de David
y capitulos de Iob.

Autor el Doctissimo y Reuerendissimo
Padre Fray Luis de Leon dela
Gloriosa Orden del grande
Doctor y Patriarca Sane
Agustin.

En Madrid este Año 1631. las hizo Imprimir
Don Francisco de Quevedo Villegas. Illu-
strandolas con la direccion proteccion
y nombre del Excelemis. Conde
Duque Gran Canciller
&c.



EN MILAN.

Por Phelippe Guisolfi. Año 1631.

Con licencia de los Superiores.

Edición milanesa (1631) de las Obras
de Luis de León.

Estos y otros sucesos no favorecieron una personalidad melancólica y apasionada como la de fray Luis, enfermizo y delicado, que buscaba refugio en la lectura y la amistad, como la procurada por Francisco Salinas, en cuya casa departía sobre música. Estando en prisión, pidió se avisara a Ana de Espinosa, monja del monasterio del Madrigal, para que le mandara «una caja de unos polvos que ella solía hacer y enviarme para mis melancolías y pasiones de corazón, que ella sola los sabe hacer, y nunca tuve dellos más necesidad que agora». Asimismo, durante su encierro, pidió libros de san Agustín, san Hilario, san Bernardo y fray Luis de Granada, además de «una Biblia de Vatablo», una Biblia hebrea, uno de Landano y otro de

Titelman, Sobre Job y Sobre los Cantares, así como «un candelero de azófar y unas tijeras de despabilar», junto a lo cual suplica que se le dé «un cuchillo para cortar lo que como». Rehabilitado tras la salida de prisión, volvió a ser procesado en 1584, pero esta vez todo terminó en una simple amonestación a fin de no levantar más polémica.

CANCIÓN DE LA VIDA SOLITARIA

¡Qué descansada vida
la del que huye el mundanal ruido,
y sigue la escondida
senda, por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido;
que no le enturbia el pecho
de los soberbios grandes el estado,
ni del dorado techo
se admira, fabricado
del sabio Moro, en jaspes sustentado!
No cura si la fama
canta con voz su nombre pregonera,
ni cura si encarama
la lengua lisonjera
lo que condena la verdad sincera.
¿Qué presta a mi contento,
si soy del vano dedo señalado;
si, en busca deste viento,
ando desalentado,
con ansias vivas, con mortal cuidado?
¡Oh monte, oh fuente, oh río!
¡Oh secreto seguro, deleitoso!,
roto casi el navío,
a vuestro almo reposo
huyo de aqueste mar tempestuoso.
Un no rompido sueño,
un día puro, alegre, libre quiero;
no quiero ver el ceño
vanamente severo
de a quien la sangre ensalza, o el dinero.
Despiértenme las aves
con su cantar sabroso no aprendido;

no los cuidados graves,
de que es siempre seguido
el que al ajeno arbitrio está atenido.

Vivir quiero conmigo;
gozar quiero del bien que debo al cielo,
a solas, sin testigo,
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo.

Del monte en la ladera,
por mi mano plantado, tengo un huerto,
que con la primavera,
de bella flor cubierto,
ya muestra en esperanza el fruto cierto;

y, como codiciosa
por ver y acrecentar su hermosura,
desde la cumbre airosa
una fontana pura
hasta llegar corriendo se apresura;
y, luego sosegada,
el paso entre los árboles torciendo,
el suelo, de pasada,
de verdura vistiendo
y con diversas flores va esparciendo.

El aire el huerto orea
y ofrece mil olores al sentido;
los árboles menea
con un manso ruido,
que del oro y del cetro pone olvido.

Ténganse su tesoro
los que de un falso leño se confían;
no es mío ver el lloro
de los que desconfían,
cuando el cierzo y el ábrego porfían.

La combatida antena
cruje, y en ciega noche el claro día
se torna; al cielo suena
confusa vocería,
y la mar enriquecen a porfía.

A mí una pobrecilla
mesa, de amable paz bien abastada,
me baste; y la vajilla,
de fino oro labrada,
sea de quien la mar no teme airada.

Y mientras miserablemente
se están los otros abrasando
con sed insaciable
del peligroso mando,
tendido yo a la sombra esté cantando;
a la sombra tendido,
de hiedra y lauro eterno coronado,
puesto el atento oído
al son dulce, acordado,
del plectro sabiamente meneado.

AL APARTAMIENTO

¡Oh ya seguro puerto
de mi tan luengo error!, ¡oh deseado
para reparo cierto
del grave mal pasado!
¡reposo dulce, alegre, reposado!;
techo pajizo, adonde
jamás hizo morada el enemigo
cuidado, ni se esconde
invidia en rostro amigo,
ni voz perjura, ni mortal testigo;
sierra que vas al cielo
altísima, y que gozas del sosiego
que no conoce el suelo,
adonde el vulgo ciego
ama el morir, ardiendo en vivo fuego:
recíbeme en tu cumbre,
recíbeme, que huyo perseguido
la errada muchedumbre,
el trabajar perdido,
la falsa paz, el mal no merecido;
y do está más sereno
el aire me coloca, mientras curo
los daños del veneno
que bebí mal seguro,
mientras el mancillado pecho apuro;
mientras que poco a poco
borro de la memoria cuanto impreso
dejo allí el vivir loco
por todo su proceso
vario entre gozo vano y caso avieso.
En ti, casi desnudo
deste corporal velo, y de la asida
costumbre roto el nudo,

traspasaré la vida
en gozo, en paz, en luz no corrompida;
de tí, en el mar sujeto
con lástima los ojos inclinando,
contemplaré el aprieto
del miserable bando,
que las saladas ondas va cortando:
el uno, que surgía
alegre ya en el puerto, salteado
de bravo soplo, guía,
en alta mar lanzado,
apenas el navío desarmado;
el otro en la encubierta
peña rompe la nave, que al momento
el hondo pide abierta;
al otro calma el viento;
otro en las bajas Sirtes hace asiento;
a otros roba el claro
día, y el corazón, el aguacero;
ofrecen al avaro
Neptuno su dinero;
otro nadando huye el morir fiero.
Esfuerza, opón el pecho,
mas ¿cómo será parte un afligido
que va, el lecho deshecho,
de flaca tabla asido,
contra un abismo inmenso embravecido?
¡Ay, otra vez y ciento
otras seguro puerto deseado!
no me falte tu asiento,
y falte cuanto amado,
cuanto del ciego error es codiciado.

A LA SALIDA DE LA CÁRCEL

Aquí la envidia y mentira
me tuvieron encerrado.
Dichoso el humilde estado
del sabio que se retira
de aqueste mundo malvado,
y con pobre mesa y casa
en el campo deleitoso
con sólo Dios se compasa
y a solas su vida pasa,
ni envidiado ni envidioso.

[*Poesía* I, XIV, XXIII].

BALTASAR ÁLVAREZ

(1533-1580)

Baltasar Álvarez dedicó buena parte de su actividad a la enseñanza de la oración de quietud. Nacido en Cervera del Río Alhama (Logroño), fue amonestado por sus superiores tanto por el método radical de oración que promulgaba, como por la frecuencia con la que dirigía cartas espirituales a mujeres, sobre todo monjas carmelitas. Asceta y místico ignaciano, estuvo, como el maestro de Loyola, en contacto con el movimiento erasmista español, del que Álvarez, más o menos directamente, adquirió una concepción de piedad más individual que social. Fue el suyo un espíritu enérgico y a la vez retirado, metódico y no especulativo en torno a la prospección del espíritu.

Teresa de Jesús, de la que Álvarez fue confesor, reconoció lo siguiente: «Tenía yo un confesor que me mortificaba mucho, y algunas veces me afligía y daba gran trabajo, porque me inquietaba mucho, y era el que más me aprovechó, a lo que me parece; y aunque le tenía mucho amor, tenía algunas tentaciones por dejarle y parecíame me estorbaban aquellas penas que me daba de la oración» (Libro de la Vida, XXVI, 3). En otro lugar, señala que Álvarez «era muy discreto y de gran humildad, y esta humildad tan grande me acarreo a mí hartos trabajos; porque con ser de mucha oración y letrado, no se fiaba de sí, como el Señor no le llevaba por este camino. Pasólos harto grandes conmigo de muchas maneras. Supe que le decían que se guardase de mí, no le engañase el demonio con creerme algo de lo que le decía [...]. Fue providencia de Dios querer él durar en oírme» (Ibid., XXVIII, 14-15).

Como buen continuador de san Ignacio, sus meditaciones se distinguen por la minuciosidad de análisis—el Tratado de la oración de silencio, contenido en la edición de los Escritos es-

pirituales, es un buen ejemplo de ello—; sin embargo, su tendencia a la quietud, contemplación y radical apartamiento entraba en conflicto con sus hermanos de congregación, que no veían con demasiada simpatía las corrientes místicas. Otro jesuita, Luis de La Puente, escribió una documentada y por ello valiosa vida de Baltasar Álvarez, ordenó sus escritos, pocos y con frecuencia fragmentarios, y difundió su doctrina, la cual influyó en muchos maestros de la mística, como el inglés Augustine Baker, fallecido a mediados del siglo XVII, famoso por el comentario a La nube del no saber. 、

REGLA 15

NI EN CASA CONVERSEN LOS UNOS CON LOS OTROS LIBREMENTE A SU ELECCIÓN, SINO CON LOS QUE EL SUPERIOR SEÑALARE PARA LA ESPIRITUAL EDIFICACIÓN Y PROVECHO DE LOS OTROS

Elección de personas con quien han de tratar en casa.—En la regla pasada puso Nuestro Padre orden a los que salen fuera; aquí a los que quedan en casa. La elección de las personas con quien han de tratar no deja en el parecer de cada uno, sino en el superior, por ser esto cosa de mucha importancia. Regla es esta que se guarda estrechamente en todas las religiones; y hacen de ella mucho caudal los maestros de espíritu, cuyo primer documento es el silencio.

Silencio.—Lenguaje es de Nuestros Padres, que la mitad de la perfección es estar en las celdas; la otra mitad tratar uno con quien medrar puede. En esto es rigurosa la Compañía, con ser suave en lo demás, pues el novicio que quebranta la póliza hará penitencia, comiendo tres días agua, pan y caldo; o una disciplina pública, como se dice en la regla de los novicios. No sé cómo un ánima religiosa se puede consolar habiendo quebrantado alguna regla, sin pedir penitencia de ella. Dice san Doroteo del bienaventurado san Antonio que cuando se juntaba con sus hermanos, de uno sacaba ejemplo de caridad, de otro paciencia. Las pólizas tengan aviso de avisar el uno al otro las faltas.

REGLA 16

TODOS TENGAN ESPECIAL CUIDADO DE GUARDAR CON MUCHA DILIGENCIA LAS PUERTAS DE SUS SENTIDOS, EN ESPECIAL LOS OJOS, OÍDOS Y LENGUA DE TODO DESORDEN; Y DE MANTENERSE EN LA PAZ Y VERDADERA HUMILDAD DE SU ÁNIMA, Y DAR DE ELLA MUESTRA EN EL SILENCIO CUANDO CONVIENE GUARDARLO

En esta traza que lleva nuestro Padre, de ir formando un religioso conforme al corazón de Dios, hasta aquí ha advertido algunas cosas, de que se debe guardar; agora vase a las fuentes; porque hasta que éstas se sequen, no se podrá excusar el agua, ni dejar de estar bañado en corrupción el que las tuviere. Hasta aquí ha remediado las goteras, poniéndoles en que recoger el agua; agora sube al tejado.

División de la regla.—En la regla hace tres cosas: 1.^a Pone delante en qué debemos poner los ojos, si quisiéremos mucho aprovechar. 2.^a En qué se debe mostrar este cuidado. 3.^a Infiere el bien, que de ahí se nos sigue.

Dice lo primero, que llevemos los ojos en guardar con mucho cuidado las puertas de nuestros sentidos, en especial de tres, vista, oído y habla; conservarnos en la paz interior de nuestra alma; y en la humildad, que es su madre (*Ita Gregor. Epistolarum ex Registro*, lib. 11, *indictione* 6.^a, c. 45).

Dice lo segundo, que se mostrará esto en callar a sus tiempos; y cuándo conviene hablar, &c. Nótese bien todos estos indicios, que son de mucha importancia.

Tercero, que de ahí resultará que, mirándose unos a otros, crezcan en devoción y se despierten a alabar al Señor. Ven-

dremos a la disposición que dice san Crisóstomo, que seamos tales, que, viéndonos los hombres, levanten los corazones a alabar al Señor, como lo hacemos cuando vemos que amanece el día claro.

Todos tengan especial cuidado de guardar con mucha diligencia las puertas de sus sentidos. *Guarda de sentidos.*—Véase a fray Luis, *De custodia sensuum*, in lib. *De Oratione*, que es, de las cosas que ayudan a la oración, la 7.^a que pone. De

Moisés refiere la divina Escritura que era pastor, y que amenazaba al ganado a lo interior del desierto, y que vio a deshora una visión que le atrajo a sí donde estaba Dios, y se le descubrió, y le dijo el secreto de su pecho. Esto se da a los que se recogen a lo interior del ánima: dentro de pocos días hallarán allá dentro a Dios, el cual les descubrirá su pecho, y aquello les hace dulce el mantenimiento.

Evitar el exceso.—Infiramos algunas cosas para su explicación en general, porque en particular de cada cosa había muchas. Sea, pues, la primera que la regla no dice (para que no nos gravemos), que sea uno ciego, sordo y mudo; que nunca vea, oiga ni hable, sino que evite el exceso de estos tres sentidos, *ut illic «ab omni defectu inordinato abstinere»*.

2.^a *Alias no será espiritual.*—No piense de ser espiritual el que no tuviere cuenta con esta guarda: 1.º Es maldición del patriarca: «*Effusus es ut aqua, non crescas*» (Gén 49, 4). 2.º El medio de aprovechar el Señor a alguna alma es recogiéndola y atrayéndola a sí: «*Dispersiones Israel congregabit*» (Sal 146, 2). Y es al pie de la letra, en los que no tienen esta guarda y se quejan, lo que en los que se están echando polvo a los ojos y después se quejan que no ven.

Sentido de la vista. Ventanas del alma.—En la vista es necesario, primero, cuidado no solamente en las cosas que dañan quemando, sino en las que dañan quitando la limpieza del alma con su memoria (Cassianus, *Collat.* 3, c. 7). Idem

Basilius, *De vera virginitate*, en dos partes, *et in 2.º*, que los sentidos son las ventanas por donde el alma se pone a mirar.

Diferencia entre el alma distraída y recogida.—Y entre el alma recogida y distraída hay esta diferencia que entre honesta y liviana mujer: que la primera por maravilla la verán a la ventana, solamente la abre la tal para usos necesarios, y no más de lo que es menester; la otra todo el día está a la ventana, que parece que no tiene que hacer. Véase la opinión que se tiene en el pueblo de las dos; cuál es más estimada. A los cuidados en esto les acontece lo que al labrador, que, hablando con algún gran señor, al mejor tiempo regüelda a los manjares gruesos de que tiene lleno el estómago; *sic*, a los que son descuidados en la guarda de los sentidos les acontece que al mejor tiempo que hablan con Nuestro Señor les da el tufo de los ajos y cebollas de Egipto; y como los humores que cubren el corazón causan flaquezas y desmayos, *sic* estos humos a los orantes.

Los que dan licencia a sus ojos que lo vean todo.—Infirmos, lo segundo, que de aquí quedan condenados todos los religiosos que, dentro cada uno de su latitud, da licencia a los ojos para que vean cuanto se les pusiere delante: dentro de casa en partes que salgan a calles o campo; o en lugares públicos donde hay concurso de gente; como oyendo sermón desde el altar tender los ojos por todos los que salen y entran, y lo que pasa en la iglesia; y yendo a acompañar, tender los ojos por todas las calles y personas que van a tratar, sin recato; yendo camino venir [con noticia] de todos los valles y montes y particularidades; y en llegando a villas y lugares, ir luego a ver tal cosa, no por necesidad o devoción, sino por curiosidad y llevar que contar.

Impiden la oración y trato con Dios.—Con tales conceptos, ¿qué oración terná? Y con tales cuentos, cuando llegue al colegio, ¿qué materia de ella dará a todos? Huelga este tal de una cosa que debería llorar, porque, sin entenderlo, da ocasión de apartar de Dios al auditorio en la oración.

Sentido del oído.—Cerca del oído *advertantur alia duo*: 1.^{um}. Que el descuido del sentido presente es tan dañoso como el pasado, porque llena también la cabeza de fantasías.

Para interrumpir pláticas impertinentes.—2.^{um}. Que debemos llevar los ojos en procurar provisión de buenas cosas para interrumpir pláticas impertinentes, con quien tuviéremos autoridad; y esto, para que no sea con enfado suyo, conviene usar de buen modo para sacarlos de sus pláticas, desquiciándolos de sus puestos; como a hombres de espíritu, preguntándoles dudas espirituales; a letrados, de letras; a discretos, de prudencia, etc.; porque, como esto es autorizarlos y darles honra de maestros, saldrán a ellas de buena gana. Dicho es de los antiguos de la Compañía: entrar en la suya y salir con la nuestra. *Vide supra*, R.^o 13.

Cerca del exceso en hablar, nota quatuor.—Cerca del exceso del sentido de la habla hay cuatro cosas que advertir: 1.^o El motivo de hablar mucho. 2.^o Los inconvenientes a que trae. 3.^o De qué pláticas se debe uno guardar particularmente. 4.^o De qué medios se debe uno ayudar para guardar el medio.

El motivo de hablar mucho.—Viniendo a lo 1.^o, el motivo dícelo *Contemptus mundi*, lib. 1, c. 10: «La costumbre de hablar y el descuido de aprovechar sueltan nuestra lengua». De donde experimentamos que los aprovechados hablan poco, y los tibios se andan siempre vaciando.

Los inconvenientes que trae.—Viniendo a lo 2.^o, los inconvenientes, dice san Gregorio, 3 *Pastor*, *admonitione* 15, que son tres:

El estado de rectitud de que caen.—1.^o El estado de rectitud de que caen los que hablan mucho: «*Admonendi sunt multiloquio vacantes, ut vigilanter aspiciant, a quanto rectitudinis statu deperiant, dum per multiplicia verba dilabuntur*». Porque es el alma, dice este santo, como el agua: que si se le toman las vías, se recoge y sube arriba. «*Humana etenim mens, aquae more circumclusa, ad superiora colligitur, quia illuc re-*

petir unde discessit». Y si no, espárcese y consúmese, y deja de ser, sorbiéndosela la tierra; «*et relaxata perit, quia per infima inutiliter se spargit*». David (Sal 57, 8): «*Ad nihilum devenient, tamquam aqua decurrens*». Y de ahí viene que se descubre toda a sus enemigos, y se verifica de ella lo del Sabio (Prov 25, 28): «*Sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest in loquendo cohibere spiritum suum*».

Desciende hasta turbar la paz.—El 2.º inconveniente es que, si comienza a deshacerse una alma en palabras ociosas, por sus grados descende hasta turbar la paz; como el que bajando de alguna escala alta, que deslizando arriba no para hasta abajo. Primero son palabras ociosas, luego que tiznan, luego contumeliosas. «*Hinc [dice ipse Sanctus], seminantur stimuli, oriuntur rixae, accenduntur faces odiorum, pax extinguatur cordium*». Unde (Prov 17, 14): «*Qui dimittit aquam, caput est iurgiorum*». «*Aquam quippe dimittere est linguam in fluxum eloquii relaxare: et e contra: aqua profunda, verba ex ore Dei*» (Gregorius, 3 Pastoralis). «*Item de multiloquio vacante dicitur in psal*». (Sal 133, 10): «*Labor laboriorum ipsorum operiet eos*».

Queda sin reposo.—El 3.º es que el edificio tan destruido queda sin reparo. «*Qui autem, multiloquio serviens, linguam refrenare nequiverit, accidit ut rectitudinem iustiae nequaquam tenere possit, secundum illud*» (Sal 139, 12): «*Vir linguosus non dirigetur in terra*». Unde (Is 32, 17): «*Cultus iustitiae silentium*».

De qué pláticas se debe uno guardar.—Viniendo a lo 3.º, deben llevar los ojos: 1.º En huir pláticas de todas cosas propias, así naturales, adquisitas, sobrenaturales, que traen ceguedad casi incurable, y oscurecen el buen nombre por donde piensan que lo ilustran. 2.º De cosas ajenas; si no las huyes, nunca serás espiritual, dice *Contemptus mundi*. Aquí se reduce tiznar, desbuchar. 3.º En no dar en decir gracias, porque no

se nos entren los truhanes en religión, que, como no pueden sustentar el oficio sin tocar en muchos, verifícase bien de ellos lo de arriba (Prov 17, 14): «*Qui dimittit aquam, caput est iurgiorum*». Al que aprendiese este oficio habíanle de poner una mordaza en la lengua. Con esto, es necesario mucho tiento no juzgar al que las dijere, pero no envidiarle el oficio. 4.º En no tratar las cosas de comer, ni de modos de guisados, que son pláticas de medio animales. 5.º En que nuestras pláticas nunca sean sin sal, y éstas sean algunas cosas de Nuestro Señor, con que vayan mezcladas, teniendo con quien tratemos a lo largo y claro de ellas, cuya memoria no sea regla y reforme; y con otros, no olvidando del todo de quien ama nuestras almas, porque no veamos en religión el indicio del mayor estrago que hay en el mundo, que es estar Dios Nuestro Señor tan desterrado de sus pláticas.

De qué se ayudará para bien hablar.—Viniendo a lo 4.º de lo que ayudará: Primero, enterados de lo poco que somos en nuestra salvación, y que, las veces que hemos abierto la boca, hemos escupido sangre, o predicádonos a nosotros, pedir a Su Majestad con David (Sal 50, 17); que me ayude esto, diciendo: «*Domine, labia mea aperies*». Vide ibi B. Gregorius (3 *Pastoralis*).

[*Pláticas y exposición de las reglas*, VIII, 15 y 16].

JUAN
DE LOS ÁNGELES
(h. 1536-1609)

Nacido probablemente en Corchuera (Toledo), Juan Martínez fue uno de los más decididos impulsores de la doctrina franciscana del amor y del llamado «íntimo del alma», un concepto tomado de Tauler, Herp y Ruysbroeck, a quien leyó con especial atención y al que llamaba «el Divino». En 1553, el futuro Juan de los Ángeles se encontraba en Alcalá de Henares, donde estudió retórica griega y hebrea, para entrar, tiempo después, en el noviciado de la provincia franciscana de los descalzos de San José, que había fundado Pedro de Alcántara en 1551. Hombre de vastos conocimientos teológicos, su humanismo le permitió tener una gran familiaridad con los antiguos maestros del saber. Influido por la actitud de fray Luis de León y no menos por el pensamiento de Bernardino de Laredo y Juan de la Cruz, sus libros están labrados de reflexiones, muchas veces asentadas en el pensamiento de Ricardo de San Víctor, Rodolfo de Biberach y Ramón Sibiuda, pero sobre todo en el del mencionado Ruysbroeck y Hugo de Balma. Es razonable que se tenga a Juan de los Ángeles como uno de los testimonios más claros de la huella dejada por la mística neerlandesa en España.

Su laboriosidad le comportó diversos cargos en su Orden y llegó a ser predicador de la capilla de María de Austria. Viajó a Roma, también a Lisboa, fundó varios conventos y escribió más de una decena de libros que propagaron su nombre por Europa. Así, después de aparecer los Triunfos del amor de Dios (1590), vieron la imprenta los Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios (1595), que merecieron una traducción al italiano—Dialoghi della vita interiore (1608)—. Entre tanto, había publicado Lucha espi-

ritual y amorosa entre Dios y el alma (1600), *refundición de los Triunfos, que se editaron en diversas ocasiones en Italia* (1616 y 1618) y *Francia* (1621).

DIÁLOGO I

Discípulo.—¿Qué llamas íntimo del alma, que según lo que Rusbrochio [*sic*] ha dicho debe ser lo principal que hay en nosotros y a que debemos siempre aspirar?

*Qué es íntimo del alma
y de cuánta importancia
su conocimiento.*

Maestro.—Lo que te doy por respuesta es que hasta que halles dentro de ti este centro o íntimo no habrás sabido qué cosa es vida interior o esencial, que es lo que yo deseo que sepas y experimentes; porque luego no hay necesidad de más preceptos ni documentos en la vida espiritual, porque todos llegan hasta allí; y allí puesta un alma, toma Dios la mano y la enseña por sí mismo, que es la mayor bienaventuranza que le puede venir en esta vida, como lo dijo el profeta (Sal 93): «Bienaventurado el que tú, Señor, enseñares y le dieres la inteligencia de tu ley».

D.—Al fin me dejas con mi ignorancia.

M.—Por ahora sí, porque mi intento en este rato de conversación no es más que aficionarte a andar dentro de ti mismo y a una vida esencialmente buena, y no armada sobre paliños, ni sujeta a los ojos de los hombres, sino regulada según el beneplácito de Dios y atenta a su habla interior; san Gregorio dice: «El que no se esconde y retrae de las cosas exteriores, no penetra las interiores». Y dice más, que es necesario esconderse para oír, y esconderse después de haber oído; porque el alma apartada de las cosas visibles percibe y contempla las invisibles, y, llena de las invisibles, perfectamente menosprecia las visibles y oye a hurtadillas las venas del habla divina, porque conoce delicada y secretamente los modos ocultos de la inspiración suya. Lo cual no puede hacer el que no se habituare a vivir dentro de sí mismo en este

divino y esencial centro de su ánima, que propiamente hablando es el reino de Dios, donde Él mora con todas sus riquezas (Rom 14). Y si yo no me engaño de este reino se entiende lo que dice Cristo por san Lucas (Lc 17): «Mi reino dentro de vosotros está». Y éste [se] comparó pqr san Mateo (Mt 13) al tesoro escondido, que el que lo halló lo escondió más, y vendidas todas sus cosas compró el campo en que estaba para cavar en él más a sus solas y para con mayor libertad gozarle.

D.—¿Cómo se puede decir con verdad que escondió el tesoro, si estaba escondido?

M.—Muy poco sabes si eso ignoras; que claro está que para el dichoso que halló el tesoro, ya que hasta hallarle le estaba escondido como a todos, después de hallado manifiesto quedó y patente para él y secreto para los demás. Y dícese que lo escondió para conservarle, y que de todo lo que tenía se desposeyó para gozarle; porque este tan gran bien tiene tanto gusto y consolación para el que le halla, que fácilmente da de mano a todas las cosas que hay de contento en el mundo, y solo o solitario entra a cavar y sacar el oro, que solo puede enriquecer las almas y librarlas de todas miseria y pobreza. ¡Mas, ay, qué que poquitos dan con este tesoro tan oculto!; y no me espanto, que al fin es negocio de gracia y ninguno por sus fuerzas naturales lo alcanza: ni aún hallarás entre mucho uno que se persuada que hay dentro de nosotros tanto bien.

El divino Blosio, Rusbrochio, Thaulero [*sic*] y otros dicen que este centro del alma es más intrínseco y de mayor alteza

*Muy pocos atinan
con el centro o íntimo
del alma.*

que las tres facultades o fuerzas superiores de ella, porque es origen y principio de todas. Es de todo en todo simple, esencial y uniforme, y sin él no hay

multiplicidad, sino unidad, y en él son una cosa las dichas facultades; conviene a saber, entendimiento o inteligencia, memoria y voluntad.

D.—Parece que andas por declararme lo que tanto deseo.

M.—De razón ya lo debías de haber entendido por lo dicho; y pues hemos llegado a tal punto (advirtiéndote primero que es el más alto que hay en la vida espiritual y que has de tener memoria para adelante) has de saber

Íntimo del alma. que el íntimo del alma es la simplísima esencia de ella, sellada con la imagen de Dios, que algunos santos llamaron centro, otros íntimo, otros ápice del espíritu, otros mente. San Agustín *summo* y los más modernos la llaman hondón; porque es lo más interior y secreto, donde no hay imágenes de cosas criadas, sino, como queda dicho, la de sólo el criador.

Aquí hay suma tranquilidad y sumo silencio, porque nunca llega a este centro ninguna representación de cosa criada, y según él somos deiformes o divinos, o tan semejantes a Dios, que nos llama la sabiduría dioses. Este íntimo desnudo raso, y sin figuras, está elevado sobre todas las cosas criadas, y sobre todos los sentidos y fuerzas del ánima, y excede al tiempo y al lugar, y aquí permanece el alma en una perpetua unión y allegamiento a Dios, principio suyo. Cuando este íntimo (al cual la luz eterna y no criada continuamente ilustra y esclarece) se manifiesta y descubre al hombre, en gran manera la aficiona y la enternece, como se dice del que halló el tesoro, que por el gozo demasiado que recibió vendió todas sus cosas y compró el campo. ¡Oh, noble y divino templo, del cual nunca Dios se aparta, adonde la santísima Trinidad mora y se gusta la eternidad!

Una sola conversión perfecta en este íntimo a Dios es de mayor importancia que muchos otros ejercicios, así interiores como exteriores, y que puede restaurar diez y más años perdidos. Aquí mana una fuente de agua viva que da saltos para la vida eterna (Jn 4), y es de tanta virtud y eficacia y tiene tanta suavidad, que destierra fácilmente toda la amargura de los vicios y vence y sobre puja toda rebeldía, contradicción y resabios de la naturaleza viciosa y mal inclinada.

Porque luego que se bebe esta agua de vida, corre por toda la región del cuerpo y del ánimo, y da y comunica al cuerpo una maravillosa pureza y fecundidad.

DIÁLOGO II

Ante todas cosas, cuanto a lo exterior, trabaja de refrenar tu lengua y apartarte de hablillas ociosas y jocosas, que ni para la gloria de Dios ni para edificación de los prójimos son de pro-

vecho; sólo sirven de vaciar el corazón de la devoción y calor espiritual, y al fin está escrito (Mt 12): «De toda palabra ociosa que los hombres hubieren hablado han de dar cuenta estrecha en el juicio de Dios». El mucho hablar de fuera, dice san Bernardo, digno es de mucho aborrecimiento; mas la habla interior con Dios merece toda alabanza.

Discípulo.—¿Qué llamas palabra ociosa?

Maestro.—La que carece de buen fin, y porque yo le quiero dar a esta plática, porque se hace hora de recogernos, avísote que pongas muy gran cuidado en la lengua, que, como dijo el Sabio (Prov 18), en ella está la muerte y la vida. Y cuando necesariamente hubieres de hablar, sea con pecho cristiano y limpio, con palabras agradables, pocas y humildes, cercenando toda materia de conversación prolija y larga. Nunca porfíes contradiciendo a alguno; antes de buena gana da lugar a quien contigo porfiare, para que puedas tener de esta manera paz segura y nunca perturbada con Dios. Guarda la vista cuanto te fuere posible, de suerte que vanamente no se derrame; porque de la poca cautela en el mirar de ordinario entran en el alma

Ojos, ventanas para la muerte. muchas imperfecciones o imaginaciones dañosas, y se levantan muchos movimientos que hacen perder la paz y el sosiego espiritual, y se siguen otros infinitos daños casi irreparables. Y dijo y confesó Jeremías que su ojo le robó su corazón. Y en otra parte (Jer. Thren. 3), que le entró a saquear las riquezas interiores por las ventanas del cuerpo la muerte.

Y el santo Job (Job 3) estaba concertado con sus ojos de que no habían de mirar la doncella por santa y encerrada que fuese. ¡Oh, cuántos los levantaron libres y los bajaron cautivos y el corazón con ellos! Quédese a un cabo este mundo, pues, fuera de Dios, todo lo que hay es en vano y el hombre más vano que la vanidad misma. Yo me consolaría mucho si trabajases tanto por alcanzar y poseer a Dios y su Reino como trabajan los necios apreciadores de las cosas por las percederas riquezas y honras mentirosas y vanas. Tu principal cuidado sea conservar pura, desnuda, quieta y ^lsosegada el alma, para que ninguna criatura ni deseo vicioso se imprima o se llegue a ella.

No te impliques ni enredes en negocios, por piadosos que te parezcan, si no te fueren por la obediencia encomendados; porque, como dijo el apóstol (Tim 2), ninguno que milita a Dios y lleva sueldos y pagas en su casa y debajo de su bandera se ha de entremeter en ocupaciones seculares, sino procurar darse todo a Aquel al cual se dedicó y prometió. La soledad, el recogimiento, el silencio y la vigilantísima observancia del corazón y la atención a la habla o inspiración divina es la base y el fundamento de la vida espiritual.

[...]

DIÁLOGO VIII

[...]

Maestro.—«Asentarse ha el solitario y callará, y levantarse ha sobre sí». Esto dice el profeta (Jer. Tren 3), y es tanta su preñez y tan grandes los secretos que en tan breve sentencia se encierran, que temo mucho ponerme a desenvolverlos.

Discípulo.—Ya yo he leído ese lugar en los *Triunfos* que compusiste.

M.—Es así como lo dices; pero con el miedo que agora tengo pasé por él muy a la ligera; dije poco y con mucha escuridad, y ésta deseo quitar ahora, si el Señor tuviere por bien darme su favor y ayuda. Nota, pues, que todas las condiciones necesarias para la perfecta oración y unión con Dios se encierran en esta breve sentencia: «Asentarse ha el solitario y callará, y levantarse ha sobre sí».

Lo primero es asentarse; lo segundo, soledad; lo tercero, silencio; lo cuarto, elevación o raptó. De lo primero dijo el Filósofo: el ánimo asentada y con quietud se hace sabia.

*Condiciones de la perfecta
oración y contemplación.*

En todas las cosas buscó la divina Sabiduría descanso, y en solos los quietos y humildes le halló. ¿Cómo puede descansar Dios en el alma inquieta que oye el sermón y está en el oratorio esperando que se acabe la hora, como si fuese tarea, con un tropel de pensamientos que ahogan cualquiera buena inspiración y habla divina? De los inquietos y del mal asiento dijo el Sabio: el corazón del necio es como la rueda del carro, que en nada tiene sosiego ni firmeza; cada día muda propósitos: ya se da todo a la oración, ya la deja del todo; unas veces muy activo,

*El necio es inquieto
y en ningún ejercicio
persevera.*

otras muy contemplativo; lo que hoy le agrada, mañana le da en rostro; y, usurpando el ejercicio de Penélope, tejendo y des-

tejiendo se le pasa la vida, sin ningún fruto ni aprovechamiento espiritual. Sus pensamientos, dice el Sabio, son como el rodezno del molino, ya de la hacienda, ya de los hijos, ya de la mujer, ya del negocio, ya del pleito, y plega a Dios no sean sucios y torpes, consentidos o mal resistidos. Éstos más se ponen en la oración a pensar que no ha meditar ni contemplar.

D.— ¿Pues hay alguna diferencia entre estos tres términos, pensar, meditar y contemplar?

M.— Grandísima, y no me persuadiera yo que ignorabas eso si no me preguntaras, porque es cosa que se debe saber ante todas las demás que hacen esta materia. Nota, pues, que aunque las operaciones de nuestra ánima sean muchas,

Difieren entre el pensar, meditar y contemplar. de tres hacen principalmente mención los doctores, que son: cogitación, meditación y contemplación. De las cuales hablando Ricardo, Hugo de Santo Victore y el canciller Gerson, dicen que la cogitación es pensamiento vago, vano y sin fruto de las cosas de la tierra, en el cual ni hay trabajo ni fatiga, sino un libre discurso por lo que se ofrece. La meditación es pensamiento pródigo y deseo sabio del ánima que busca alguna verdad en que no poco se fatiga y congoja, aunque el aprovechamiento es mucho, porque se enciende con ella el fuego de la caridad, que es el fin de toda buena meditación. La contemplación, por ahora, es lo mismo que la meditación, porque la una y la otra es un útil considerar de las cosas celestiales, provechosas para el alma; pero difieren en que la meditación se hace con fatiga y la contemplación con gusto y sin pesadumbre. Y aun la meditación, si es atenta, devota, con particular fin y de cosas particulares, se convierte muchas veces en contemplación.

[...]

Pero dejemos también éstos por agora, porque es tratar de los fines sin pasar por los medios, a lo que del sosiego y quie-

tud del ánima íbamos diciendo, sobre aquella palabra *sedebit*. ¿Quieres saber quién se quieta?

Discípulo.—Mucho lo deseo, porque soy muy atormentado de inquietudes en la oración.

Maestro.—Sólo el humilde, porque la humildad es el fundamento de la quietud y paz del alma. ¿Sobre quién descansará mi espíritu, dice Dios, sino sobre el humilde y quieto que, como el navío con el lastre, va caminando con sosiego y sin vaivenes entre las furiosas ondas del mar? Así el humilde con el peso del propio conocimiento persevera sosegado entre las tentaciones y tribulaciones de la vida presente. De manera que la humildad es el fundamento para la quietud, para la soledad, para el silencio y para arrebatarse el alma en Dios. Eso es lo que dijo nuestro Jeremías: «Asentarse ha el solitario y callará, y levantarse ha sobre sí». No quiere de-

*Qué cosa es solitario,
que asentado en la oración
se levanta sobre sí.*

cir: asentarse ha el que vive en soledad, sino el solitario, el desnudo de pensamientos y cuidado del mundo, de las imágenes y fantasías de las cosas criadas; el olvidado de sí mismo y de todo lo que no es Dios.

Cualquiera cosa que te acompañe en la oración te ha de distraer y inquietar y te ha de impedir la subida y la habla interior de Dios. Por eso dice Él por Oseas (Os 2): «Yo la llevaré a la soledad». No dice al desierto, sino a la soledad; conviene a saber, de que vamos hablando, y allí le hablaré al corazón; esto es, con regalo y ternura de desposado, que eso dicen los santos que es hablar al corazón. Y éstos basta para que entiendas qué cosa es ser solitario. Y si más quisieres, lee el capítulo 15 de los *Triunfos del amor*, que allí hallarás las manos llenas. Y pasemos al silencio, de que dice nuestro Jeremías: «Asentarse ha el solitario y callará».

D.—Parece que está demasiada esta partícula «callará», porque bien basta estar quieto y solo para subir a Dios en la oración.

M.—Hablas como ignorante. Hágote saber que muchos están solos y no se levantan, porque no guardan silencio. Es importantísimo el callar para tratar familiarmente con Dios. Preguntó un día santa Catalina de Siena a nuestro Señor, por qué no revelaba en estos tiempos tantos secretos y misterios a sus siervos como en los pasados. Y respondióle: «Porque

*Quién está callado
en la oración
y lo que importa el callar.*

no se llegan ahora a mí para oírme como Maestro, sino para que los oiga como discípulo». Y el mayor daño de todos es que, respondiéndose

cada uno a sí mismo conforme a su gusto, dice que sintió la habla divina y que le habló Dios. Y es falsedad y mentira, que no abrió su boca Dios, como Él lo afirma por Jeremías.

La primera cosa que pide Dios al alma su Esposa, si quiere agradecerle y que la codicie, es que le oiga. «Oye, hija, mira e inclina tu oreja, y codiciará el Rey tu hermosura» (Sal 44, 11). Este tan importante consejo tomó para sí el santo Profeta, y puesto en lugar de la oración dice (Sal 84, 5): «*Audiam quid loquatur in me Dominus meus; quoniam loquetur pacem in plebem suam, et super sanctos suos, et in eos qui convertuntur ad cor*»: Oiré la habla de Dios y miraré atentamente qué es lo que me manda, porque sé yo muy bien que ha de ser paz para su pueblo y sobre sus santos, y para aquellos que se convierten al corazón.

D.—¿Hay alguna diferencia entre pueblo de Dios y sus santos y los que se convierten al corazón?

M.—Ninguna, todo es uno. Los que pertenecen al pueblo escogido de Dios son santos y cordiales, y para éstos es la paz del alma.

D.—¿Al fin es de mucha importancia el callar en la oración y dar lugar a que Dios hable?

M.—Es el todo; pero quedáanos lo mejor por decir de este silencio, que no es la última disposición para arrebatarse el alma en Dios este callar suyo, que muchos callan y oyen y no se levantan.

D.—¿Pues qué silencio es éste?

M.—Cuando todas las cosas callan en el hombre, y duermen y sólo el espíritu puro vela y está atento a Dios; cuando no hay ruido alguno en el alma, porque todos los sentidos y potencias guardan estrecho silencio. Aquel de quien dijo san Juan en el Apocalipsis (Ap 8): «Fue hecho silencio casi media hora», no hora entera, ni media hora, sino casi media hora, porque la gente menuda de casa es muy gritadora y pedigüña, y así dejan poco lugar al sosiego. A este silencio se sigue el rapto, que por otro nombre llamaron los

*Al silencio se sigue
el rapto, que por otro
nombre se llama
muerte de beso.*

santos muerte de beso, porque se hace mediante el contacto suavísimo de Dios con nuestra ánima en la parte superior de ella. ¡Oh, sue-

ño dulce y deseado, en que se le hace la salva a la bienaventuranza y se gusta cuán suave es el Señor!

DIÁLOGO IX

[...]

Maestro.—Nunca podrás ofrecer sacrificio puro a Dios con quietud de espíritu si eres amigo de andar fuera de ti. ¿Qué piensas qué movió a los Santos a huir a los yermos?

Discípulo.—Yo no sé qué les pudiese mover, sino el deseo de estar solos.

M.—Tienes razón, porque en la soledad se purifica el hombre, y en esta pureza persevera de continuo; conócese a sí mismo y anda aprovechado en el amor de Dios. En la soledad se desprende a mortificar la carne y se confirma el alma

*Cuántos bienes nos
acarrea la soledad.*

en el bien. El que gusta de la soledad sabe a qué sabe Dios y toma gusto en Él. En la soledad se re-

montan y alejan del hombre las cosas que más suelen hacer guerra a los vecinados en el mundo, y con el sabor de las celestiales, las cargas más pesadas se hacen ligeras. ¡Oh, si se conociese cuánto bien trae consigo la soledad y cuán grande sea el tesoro que en ella se adquiere, cómo la desearíamos! Por lo cual te ruego (y a todos los que desearan conservarse en el amor y temor de Dios) que huyas de los hombres y libertes tu corazón y le desocupes del amor de ellos, de manera que con ninguno tengas familiar amistad, trato y conver-

*Cómo se ha de haber el siervo
de Dios tratando con los
hombres.*

sación, si no fuere muy conforme a tu espíritu, y que de su amistad recibas aprovechamiento espiritual.

Responde a todos brevemente sí o no, como más convenga; y si esto te fuere odioso y molesto, súpelo benignamente por Cristo. Habla a todos con rostro alegre y sin ceño ni enojado, aunque como queda dicho, debes huir el trato familiar de los hombres por el de tu Criador; porque mucho mejor te será tener a tu Dios propi-

cio y amigo que la amistad de todos los hombres del mundo, que cuando ellos te miren con malos ojos, ningún daño te pueden hacer, como le recibirías si tuvieses por enemigo a Dios y de tu parte a todos ellos. Una cosa te sé decir con mucha verdad, por conclusión y epílogo de toda esta materia: que para ser útil a todos te conviene huir de todos y abstenerse de todas las cosas.

Y advierte más, que, como dice una persona religiosa y muy ejercitada en la oración y en el trato familiar de Dios, para la perfecta contemplación son necesarísimas tres cosas; conviene a saber: amor recíproco entre nosotros, desasimiento de todo lo criado y verdadera humildad.

[...]

DIÁLOGO X

Hay otra manera de recogimiento, en que el ánima está dentro de su cuerpo como en una caja muy cerrada, y allí se goza consigo misma con algún calor espiritual que siente, desasida de los cinco sentidos, como si no los tuviese; y no entiende cosa que decirse pueda, sino como niño pequeño se goza dentro del pecho y querría no distraerse de allí, ni tener ojos, ni oídos, ni puerta por do saliese.

Discípulo.—En estos recogimientos, ¿está del todo privado el hombre del entendimiento?

Maestro.—Hijo, no, porque siempre queda una centella pequeña que basta para que conozca el alma que tiene algo, y que es de Dios; está callado y sosegado en el entendimiento, acechando (como acá decimos) lo que pasa, como quien no hace nada; y aun parece que el alma no querría que hubiese

*En la oración de
recogimiento está
el entendimiento
callado y en silencio.*

se ni aun aquello, sino morir en el Señor toda y perderse allí por Él. Algunas veces acontece que totalmente cesa el entendimiento, como si el alma no fuese intelectual; mas luego

se torna a descubrir la centella viva de la simple inteligencia o conocimiento sensible, y en aquel dejar de entender es donde el alma recibe mayor gracia; y cuando revive y se halla con ella se admira y no sabe por dónde ni cómo la hubo; y codiciosa de más, querría volver a mortificarse, ninguna cosa entendiendo; y como quien se zabelle en el agua y sale de nuevo con lo que deseaba entre las manos, así ella se encierra dentro de sí y se zabelle en Dios, de donde suele salir llena de espirituales riquezas.

Aquí se olvidan las horas como si fueran momentos, sin sentir pesadumbre ni cansancio alguno. Mas mira por ti, her-

mano Deseoso, si a este estado Dios te llegare, que muchas veces sin saber cómo se te resbalará y huirá del corazón lo que está bullendo en él, y será necesario que de nuevo comiences a recogerte íntimamente. Gran cosa es gozar en secreto y como a oscuras de Dios, que, como sabemos, es amor de soledad y hace su morada en tinieblas.

[...]

Si fueres tentado por hablar, una y muchas veces te ruego que te acuerdes que hay con quien hables dentro de ti mismo, y que es su conversación sin amargura ni tedio (Sab 8). Y si de oír, que oigas a quien más de cerca te habla, que es Dios; y si te fuere posible nunca te apartes de tan buena compañía. Y si por algún tiempo hubieres dejado a tu Señor Dios solo, duélete mucho de ello y reprehende tu descuido. Si entrases dentro de ti a Dios muchas veces en el día, siempre saldrás con ganancia y en breve alcanzarás recogimiento. Y cuando te haya hecho Dios esta merced, no la trocarás por todos los tesoros y riquezas del mundo. Muchos en un año, y otros en medio y algunos en menos tiempo, han salido con esta empresa. El Señor nos la conceda a todos, por quien Él es. Amén.

De un recogimiento sobrenatural del que algunos Santos han hablado, no quiero hablar palabra, aunque muchas cosas que le pertenecen quedan ya dichas en diversas partes. Hable de él con resolución quien supiere más que yo, y gócele el alma que le mereciere; que si no vale para él la industria humana, por ser todo de la divina gracia, mal se podrán dar aquí leyes y documentos que aprovechen. Lo que sé decir en el caso es que el que hasta ahora te he enseñado es el precursor para el que digo, y ejercitándote bien y como conviene en éste, saldrás con aquel que tanto deseas, especialmente si oyeres la voz del Esposo celestial que a todas horas nos está llamando y convidando a más perfección.

*Recogimiento
sobrenatural.*

D.—Parece que te vas ya despidiendo.

M.—Ya es tiempo, especialmente habiendo dicho tantas y tan sustanciales cosas de esta materia en el «Diálogo primero», que si sólo se leyese, como es razón, bastaría para salir un hombre consumado en este ejercicio del recogimiento y vida interior.

D.—Pues a mí se me ofrecen algunas dudas de que deseo salir antes que nos aparte la noche.

M.—En hora buena; di lo que quisieres.

D.—Deseo saber, lo primero, si es necesario no pensar en nada en el recogimiento. Lo segundo, cómo se ha de acallar el entendimiento. Lo tercero, si es lo mismo andar un alma recogida que andar en la presencia de Dios; porque esto segundo encárganlo mucho los santos. Ludovico Blosio, Rusbrochio y san Buenaventura y otros ponen en ello el caudal de la vida espiritual.

M.—A lo postrero quiero responder primero, y digo que no hallo diferencia ninguna entre el recogimiento que te he enseñado y andar el alma atenta a Dios, oyendo su divina habla y secreta inspiración; y si alguna diferencia se halla, es en

*Andar el alma atenta
a Dios, es lo mismo
que andar en recogimiento.*

los hombres, pero no en la sustancia del ejercicio. Y para que veas que es todo uno, y lo que importa este trato interior, diré algunas razones de las que nuestro Rusbrochio dice en el capítulo 7 de *Abstractione*. ¡Oh, ánima santa! [dice él] despierta y de buena voluntad está y persevera sola, porque para sólo Aquél te guardes sola, al cual entre todas las criaturas y sobre todas escogiste; huye los afectos o aficiones fingidas de los hombres y sus amistades; huye las compañías sin provecho y toda multiplicidad perniciosa; olvídate de tu pueblo y de la casa de tu padre y codiciará el rey tu hermosura (Sal 44, 11-12). Y no sea esta huida de sólo el cuerpo, sino con el corazón, con la devoción, con la intención, con la habitación del hombre interior y con todo tu espíritu; porque, como Dios

DIÁLOGO X

sea espíritu, no se contenta con menos que soledad de ánima y espíritu (Mc 6; Lc 6).

[*Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, I, 3; II, 11; VIII, 5 y 6; IX, 6; X, 6 y 12].

ALONSO RODRÍGUEZ

(1538-1616)

Nacido en Valladolid, en una familia acomodada, estudió filosofía en su ciudad natal y teología en Salamanca. Aunque con frecuencia se le señala como maestro asceta, las obras de este jesuita contienen a menudo una impronta mística, un recogimiento compatible con el espíritu doctrinario de sus escritos, destinados en su mayor parte a la formación de los novicios. De hecho, el material del extenso Ejercicio de perfección y virtudes cristianas, que fue impreso en Sevilla en tres volúmenes durante el año 1609, procede de las charlas y comentarios que Rodríguez dirigía a éstos. El papel de guía espiritual fue una constante a lo largo de su vida, y así, todavía en 1607, cuando contaba setenta años, fue enviado a la capital andaluza para cumplir esta función. Se le describe en su última época como hombre solitario y riguroso en la pobreza, enfermo y de intelecto despierto.

La utilidad, profundidad y riqueza del Ejercicio de perfección le valió una difusión inusitada, como revelan sus cincuenta reimpresiones. En Alemania se imprimió casi una veintena de veces, y las ediciones aparecidas en Francia e Inglaterra—siete en cada país—fueron asimismo notables. En Italia su venta fue tan dastacable como en España. La pedagógica exposición del escrito explica su traducción a multitud de lenguas, entre ellas el armenio, ruso, árabe, húngaro, chino y griego moderno. Marcado por la lectura de las Sagradas Escrituras y por los Padres de la Iglesia, sustancialmente san Jerónimo, Casiano, Gregorio y san Agustín, en su obra aparecen con asiduidad maestros medievales como Bernardo, Buenaventura y Tomás de Aquino, junto a Tomás de Kempis y Tauler, de quienes muestra un profundo conocimiento. Revisor de la versión

latina de los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, murió en febrero de 1616.

DEL SILENCIO Y DE LOS BIENES Y PROVECHOS GRANDES QUE HAY EN ÉL

Uno de los medios que nos ayudará mucho para aprovechar en virtud y alcanzar la perfección será refrenar y mortificar la lengua; y por el contrario, una de las cosas que más nos dañará e impedirá nuestro aprovechamiento será descuidarnos en esto. Lo uno y lo otro nos dice Santiago en su *Canónica*, III, v. 2, porque por una parte dice: «*Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*». «El que guardare bien su lengua, y no pecare con ella, ese será varón perfecto»; y por otra dice: «*Si quis putat se religiosum esse, non refraenans linguam suam, sed seducens cor suum, hujus vana est Religio*». Jacob. c. I, v. 16. «Si alguno piensa que es religioso, y no refrena su lengua, engañase, que vana es su religión».

San Jerónimo, in *Reg. Monachorum*. c. 22, trae esta autoridad para encomendar la guarda del silencio, y dice que por esto aquellos Padres antiguos del yermo, fundados en esta sentencia y doctrina del apóstol Santiago, tenían gran cuidado de guardarle. Dice que halló a muchos de aquellos santos Padres que había siete años que no habían hablado palabra con otro. De aquí también dice Dionisio Cartusiano que vinieron todas las religiones a poner, entre las observancias de la religión, por una de las principales esta del silencio, y con tanto rigor, que establecieron y ordenaron que el que le quebrantase fuese castigado con disciplina pública.

Pero veamos qué será la causa de encomendarnos tanto este negocio. ¿Tan grave es hablar una palabra ociosa? ¿Es más que perder un poco de tiempo que se gasta en decirla, un pecadillo venial que se quita con agua bendita? Más debe de haber en ello que perder un poco de tiempo, y de más peso debe ser este negocio de lo que parece, pues la sagrada Es-

critura nos lo encarece tanto, porque el Espíritu Santo no es encarecedor ni exagerador de las cosas ni las pesa con otro peso del que ellas tienen. Los santos y doctores de la Iglesia, a quienes el Señor dio particular luz para entender y declarar los misterios de la Escritura divina, declaran muy a la larga los provechos grandes que se siguen de la guarda del silencio, y los daños graves que trae consigo lo contrario.

San Basilio, *in Regul. fusius disput.* 13, dice que es muy provechoso, especialmente a los que comienzan a ejercitarse en el silencio: lo primero, para aprender a hablar como conviene, porque se requieren muchas circunstancias para esto, y es negocio que tiene dificultad, y mucha; y pues para aprender las demás ciencias y artes damos por bien empleados muchos años a trueque de salir con ellas, también será razón que empleemos algunos años en aprender esta ciencia de saber hablar; porque si no os hacéis discípulo y procuráis aprender, nunca saldréis maestro. Pero diréis: hablando mucho la aprenderemos, como las demás ciencias y artes se aprenden ejercitándose mucho en ellas.

Dice san Basilio que esta ciencia de saber bien hablar no se puede aprender si no es callando y ejercitándose mucho en el silencio; y da la razón, porque como el hablar bien depende de tantas circunstancias, y nosotros estamos tan mal acostumbrados a hablar no con esas circunstancias, sino lo que se nos antoja y cuando nos parece, y con el tono que queremos, sin orden ni concierto. El silencio hace dos cosas muy principales para saber hablar: lo primero, que con el mucho silencio se nos olvida el mal lenguaje nuestro primero que traíamos del mundo, que es una parte muy principal para aprender buen lenguaje, como lo es para saber olvidar lo mal aprendido; y lo segundo, con el silencio tenemos mucho lugar y tiempo para aprender el buen modo de hablar. Porque él nos le da muy cumplido para andar mirando a los religiosos antiguos que entendemos son doctos en esta ciencia, y saber hablar como conviene, para aprender de ellos, y

que se nos imprima aquella madurez con que ellos hablan, aquel reposo y peso de las palabras.

Como el aprendiz está mirando cómo hace su maestro la obra para hacerla él de aquella manera, y así aprende y sale maestro, así habemos nosotros de andar mirando a los que se señalan en esto, para aprender de ellos. Mirad al otro hermano antiguo y al otro Padre qué buen modo tiene de hablar, con qué buena gracia despacha y da recaudo a todos los que le hablan y tratan, por ocupado que esté, que parece no tiene otra cosa que hacer sino responderos a vos: siempre le hallaréis de un temple, siempre de un semblante, no como vos, que cuando estáis muy ocupado respondéis desgraciada y sacudidamente. Mirad al otro, cuando le ordenan algo de parte de la obediencia, cuán bien responde: que me place, de muy buena voluntad, cuán sin excusas ni sin preguntar quién lo manda. Mirad al otro, como nunca sabe hablar cosa que lastime, ni pueda dar disgusto a su hermano, ni en la recreación ni fuera de ella, ni por burla ni por gracia, ni en presencia ni en ausencia; con todos y de todos habla con respeto y estima: y aprended vos a hablar de esa manera.

Advertid cómo el otro, cuando le dijeron la palabrilla de que se podía sentir, no respondió con otra tal: con cuán buena gracia lo disimuló, como si no la hubiera entendido, conforme a aquello del profeta, Salmo XXXVII, v. 15: «*Factus sum sicut homo nos audiens*». ¡Qué bien supo ganarse a sí y a su hermano! Y aprended vos a haberos de esta manera en semejantes ocasiones. Para estas dos cosas dice san Basilio que aprovecha mucho el largo silencio: «*Quippe cum taciturnitas simul, et oblivionem ex desuetudine pariat, et ad ea quae recta sunt discenda; otium suppedite*».

San Ambrosio, lib. 1 *Offic.* c. 10, y san Jerónimo sobre aquello del Eclesiastés, III, v. 7: «*Tempus tacendi, et tempus loquendi*», confirman esto mismo, y dicen que esta es la causa por la cual Pitágoras, aquel antiquísimo filósofo, el primer documento que daba a sus discípulos es que callasen por cin-

co años, para que con el largo silencio olvidasen lo que mal sabían, y oyéndole a él aprendiesen lo que habían después de hablar, y de esa manera saliesen maestros. Y así viene a concluir allí san Jerónimo: «*Discamus itaque, et nos prius non loqui, ut postea ad loquendum ora reseremus*»: Aprendamos pues nosotros primero a callar para que después sepamos hablar: «*Sileamus certo tempore, ad praeceptorum eloquia pendeamus, nihil nobis videatur rectum esse, nisi quod discimus, ut post multum silentium, de discipuliis efficiamur magistri*»: «Tengamos silencio por algún tiempo, andemos mirando a los que se señalen en esta ciencia para imitarlos, hagámonos primero discípulos para que, después de mucho silencio, podamos salir maestros».

Y aunque estos santos van hablando con los que comienzan, pero a todos nos toca lo que se ha dicho, porque o sois antiguo o novicio, o os queréis haber en la guarda de la lengua como novicio o como antiguo, escoged lo que quisiereis. Si sois novicio, o os queréis haber como novicio, el primero documento ha de ser callar hasta que sepáis bien hablar, como queda dicho. Si sois antiguo, o os queréis haber como antiguo, habéis de ser el ejemplo y dechado en que se ha de mirar el novicio y de quien ha de aprender el que comienza. Más estimo que os hayáis como antiguo que como novicio, porque a más obliga el ser antiguo: para eso fuisteis novicio y callasteis tanto, para aprender a hablar; ya será razón que sepáis hablar al cabo de tanto tiempo. Y si nunca habéis sido novicio ni habéis aprendido a hablar, es menester que os hagáis en esto novicio, para que así aprendáis a hablar lo que conviene, y cuándo conviene y cómo conviene.

QUE EL SILENCIO ES UN MEDIO
MUY IMPORTANTE PARA SER
HOMBRES DE ORACIÓN

No sólo aprovecha el silencio para aprender a hablar con los hombres, sino aprovecha también, y es muy necesario, para aprender a hablar y tratar con Dios y ser hombres de oración: así lo dice san Jerónimo, y por eso dice él que tenían aquellos Padres tanta cuenta con el silencio: «*Ex hoc enim in eremo sancti Padres edocti summa cum diligentia observant sancta silentia, tamquam sanctae contemplationis causam*». Hier. *in Regul. Monach.* 22. Por esto aquellos santos padres del yermo, enseñados del Espíritu Santo, guardaban con suma diligencia el santo silencio, como causa de la santa contemplación. Y san Diadoco tratando del silencio dice: «*Praeclara ergo est silentium, nihilque aliud, quam mater sapientissimorum cogitatum*»: «Grande y excelente cosa es el silencio, porque es madre de santos y levantados pensamientos».

Pues si queréis ser espiritual y hombre de oración, si queréis tratar y conversar con Dios, guardad silencio. Si queréis tener siempre buenos pensamientos y oír las inspiraciones de Dios, tened silencio y recogimiento; porque así como unos son sordos por impedimentos que tienen en el órgano del oído, otros por haber gran ruido no oyen. Así también el ruido y estruendo de las palabras y cosas y negocios del mundo, impide y nos hace sordos para oír las inspiraciones de Dios, y caer en la cuenta de lo que nos conviene.

Quiere Dios soledad para tratar con el alma: «*Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius*», Os., II, v. 14, dice por el profeta Oseas. «Llevarla he a la soledad, y allí le hablaré al corazón», allí serán los consuelos y regalos. «*Ecce ego lactabo eam*»: «Allí la daré leche a mis pechos», para significar

los favores y mercedes que hace al alma cuando se recoge de esta manera. Dice san Bernardo, *Serm. 40 in Cantic.*, espíritu es Dios, y no cuerpo, y así soledad espiritual pide, y no corporal. Y san Gregorio, 1. 30 *Mor.*, c. 12, dice: «*Quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis?*». Poco aprovechará la soledad del cuerpo si no hay esta soledad y recogimiento del corazón.

Lo que quiere el Señor es que allá dentro de vuestro corazón hagáis una morada y una celda para tratar con Dios, y para que su divina Majestad huelgue de tratar y conversar con vos. De esa manera podréis decir con el profeta, Sal LIV, v. 8, que habéis huido y acogidoos a la soledad: «*Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine*». No es menester para eso que os hagáis ermitaño, ni que huyáis el trato y conversación de los prójimos; mas si queréis andar siempre devoto y muy dispuesto y preparado para entrar fácilmente en oración, tened silencio.

Dice muy bien san Diadoco, *ubi supra*, que así como cuando la puerta del baño se abre muchas veces se sale por allí presto el calor, así cuando uno habla mucho todo el calor de la devoción se va por la boca. Luego se derrama el corazón, y el alma es desparramada de buenos pensamientos.

Es cosa de ver cuán presto desaparece todo el jugo de la devoción: en abriendo la boca a hablar demasiado vásenos el corazón por la boca; mas si queréis tener mucho tiempo desocupado, y ahorrar y granjear muchos y largos ratos para tener oración, tened silencio y veréis qué de tiempo os sobra para tratar con Dios y con vos. ¡Oh, qué bien lo dijo aquel santo Tomás de Kempis!: «Si te apartases de pláticas superfluas y de andar en balde, y de oír nuevas y murmuraciones, hallarías tiempo aparejado para pensar buenas cosas». Pero si sois amigo de hablar y de derramaros por los sentidos, no os espantéis que andéis siempre alcanzado de tiempo, y que os falte aún para los ejercicios ordinarios, como leemos, Exod v., v. 12, de los hijos de Israel, que porque andaban derra-

mados por Egipto buscando pajas, no podían cumplir la tarea ordinaria, y así eran castigados por ello.

Hase de advertir aquí otro punto principal y muy espiritual, que así como el silencio es causa de la santa contemplación, así también la oración y contemplación y el trato con Dios es causa del silencio. Decía Moisés a Dios: «*Ex quo loquutus es ad servum, impeditioris, et tardioris linguae sum*», Exod IV, v. 10. «Señor, después que comenzasteis a hablar y tratar conmigo, me he hecho tartamudo, y no acierto a hablar». Y el profeta Jeremías, cap. I, v. 6, en comenzando a hablar con Dios, dice que se ha vuelto niño y que no sabe hablar. Nota aquí san Gregorio, lib. 7 *Mor.* cap. 6, que los hombres espirituales que tienen trato y conversación con Dios luego se hacen mudos para las cosas del mundo, y les da en rostro el hablar y oír tratar de ellas; porque no querrían oír ni tratar de otra cosa sino de lo que aman y tienen en su corazón, y todo lo demás les da fastidio y pesadumbre: «*Valde namque insolens, atque intolerabile aestimant, quidquid illud non sonat, quod intus amant*».

Y acá lo experimentamos; y si no miradlo: cuando el Señor os hace merced en la oración y salís de ella con devoción, como no os da gana de hablar con nadie, ni de levantar los ojos a una parte ni a otra, ni de oír nuevas, sino que parece que os han echado un candado a la boca y a todos vuestros sentidos, ¿qué es la causa de eso? La causa es porque estáis allá dentro ocupado y entretenido con Dios; por eso no os viene gana de andar buscando entretenimientos y consuelos exteriores. Y por el contrario, cuando uno anda parlando y distraído y derramado acá fuera, es que no hay espíritu ni devoción ni entretenimiento allá dentro. Así lo dice aquel santo Tomás de Kempis: «¿Qué es la causa que tan de gana hablamos y platicamos unos con otros, viendo cuán pocas veces volvemos al silencio sin daño de la conciencia?». La causa, dice, es que por el hablar buscamos ser consolados unos de otros, y deseamos aliviar el corazón fatigado de pensamien-

tos diversos, y tomamos placer en pensar y hablar de las cosas que amamos o nos son contrarias.

No podemos vivir sin algún entretenimiento y contento, y como no lo tenemos allá dentro en el corazón con Dios, buscámosle en estas cosas exteriores. Ésta es la razón por la que acá en la religión hacemos tanto caso de estas y otras semejantes faltas exteriores, y las reprendemos tanto, aunque de suyo parecen pequeñas; porque esas faltas exteriores, el andar quebrantando el silencio y perdiendo tiempo, y otras cosas semejantes, son señal de poco aprovechamiento y de la poca virtud interior que hay allá dentro. Muestra uno en eso que no ha entrado en espíritu ni ha comenzado a gustar de Dios, pues no se sabe entretener consigo y con Dios a solas en su celda.

Cuando el arca no tiene cerradura, por el mismo caso entendemos que no hay allá dentro tesoro ni cosa preciosa. Cuando la avellana anda muy ligera y salta, es señal que está vana y no hay sustancia dentro. Eso es lo principal que miramos en esas cosas, y por esto hacemos tanto caso de ellas.

QUE EL SILENCIO ES MEDIO
MUY PRINCIPAL PARA ALCANZAR
Y APROVECHAR LA PERFECCIÓN

Decía el P. M. Nadal, muy espiritual y muy docto, una cosa particular y muy notable del silencio, que declara bien su importancia, que aunque a alguno por ventura le parecerá encarecimiento y exageración, no lo es, sino verdad llana y muy experimentada. Decía que para reformar una casa, y toda una religión, no es menester más de reformarla en silencio. Haya silencio en casa, y yo os la doy reformada.

No parece que se puede decir mayor alabanza del silencio, porque aquí se encierran todas. La razón de esto es porque cuando hay silencio en casa, cada uno atiende a su negocio, a que vino a tratar de la religión, que es a tratar de su aprovechamiento espiritual. Pero cuando no hay silencio, entonces son las quejas, los corrillos, las murmuraciones, las amistades particulares que se fomentan con estas conversaciones y familiaridades: entonces es el perder el tiempo y hacerlo perder a los otros, y otros muchos inconvenientes que de esto se siguen; y así vemos que cuando no hay silencio en casa no parece casa de religión sino de seglares. Y al contrario, cuando hay silencio luego parece casa de religión y un paraíso; luego, en entrando por la puerta, huele todo a santidad. Aquella soledad y silencio levanta el espíritu y mueve a devoción a los que entran: «*Vere Dominus est in loco isto. Non est hic aliud nisi domus Dei, et porta coeli*», Genes XXVIII, v. 16 et 17. Verdaderamente el Señor mora aquí, ésta es la casa de Dios. De la misma manera digo de cualquier particular: refórmese uno en el silencio, y yo le doy por reformado.

Por experiencia lo vemos, que, cuando hablamos mucho, entonces hallamos en el examen haber caído en muchas cul-

pas: «*Ubi verba sunt plurima, ibi frequenter egestas*». Prov XIV, v. 23. Entonces hay pobreza y miseria, y que llorar: y cuando habemos guardado bien el silencio, apenas hallamos de qué hacer examen: «*Qui custodit os suum, custodit animam suam*», Prov XIII, v. 3, dice el Sabio: «El que guarda su boca, guarda su ánima». Aun allá Carilo, varón principal y gran letrado entre los lacedemonios, siendo preguntado por qué causa Licurgo había dado tan pocas leyes a los lacedemonios, respondió: «Porque los que hablan poco, como son los lacedemonios, tienen poca necesidad de leyes».

De manera que el silencio basta para reformar a cualquier particular, y para reformar toda casa y toda religión. Y esta es la causa porque aquellos santos antiguos estimaban y ejercitaban tanto el silencio, y por la cual vinieron todas las religiones a poner en sus observancias por una de las principales esta del silencio. Y por eso dice Dionisio Cartusiano que dijo el apóstol Santiago, I, v. 26: «El que no peca con la lengua, ése es varón perfecto; y si alguno piensa que es religioso y no refrena su lengua, engañase, que vana es su religión».

Pues considere aquí cada uno atentamente cuán poco le pedimos para ser perfecto, y cuán fácil medio le damos para ello. Si queréis aprovechar mucho en virtud y alcanzar la perfección, guardad silencio, que con eso, dice el apóstol Santiago, III, v. 2, que la alcanzaréis. Si queréis ser espiritual y hombre de razón, guardad silencio, que de esa manera dicen los santos que lo alcanzaréis. Y, por el contrario, si no tenéis cuidado de guardar silencio, nunca alcanzaréis la perfección, nunca seréis hombre de oración, nunca seréis muy espiritual. Si no, decidme si habéis visto algún hombre parlero y hablador que sea muy contemplativo y espiritual. Ni aun aprovechado le veréis: «*Numquid vir verbosus justificabitur?*» dice el santo Job, XI, v. 2. ¿Por ventura el hombre que es hablador será justificado? Dice allí san Gregorio, lib. 10 *Mor.* c. 2: «Cosa cierta es que el que habla mucho no será justificado, no aprovechará mucho»; y trae para esto muchas autorida-

des de la Sagrada Escritura, y entre ellas aquello del profeta, Sal CXXXIX, v. 12: «*Vir linguosus non dirigetur in terra*»: «El hombre parlero y hablador no será enderezado en la tierra». No medrarán no crecerá, comprenderle ha aquella maldición del patriarca Jacob, Genes XLIX, v. 4. «*Effusus es sicut aqua, non crescas*». Habeos derramado como agua, habéis derramado el corazón por esas puertas de la boca y de los sentidos, desmandándoos a tomar vanos entretenimientos en estas cosas exteriores: no creceréis, no medraréis.

Comparan muy bien los santos al que no trae guardada y cerrada su boca al vaso sin cubierta, al cual mandaba Dios que fuese tenido por inmundo: «*Vas quod non habuerit operculum, nec ligaturam desuper, immundum erit*», Núm XIX, v. 15; porque está expuesto para recibir dentro de sí cualquier inmundicia, y luego se llena de polvo y de suciedad. Así cuando uno no tiene cerrada la boca, presto se llena de imperfecciones y de pecados. Así lo dice el Espíritu Santo por el Sabio, y lo repite muchas veces: «*Qui multis utitur verbis, laedat animam suam*», Eccles XX, v. 8; y en otra parte: «*In multiloquio non deerit peccatum*», Prov X, v. 19; y en otra: «*In multis sermonibus invenietur stultitia*». Eccles V, v. 2. El que habla mucho, dañará su alma. El que habla mucho, en algo yerra; no faltará pecado en el mucho hablar. Pluguiera a Dios que no experimentáramos esto tanto como lo experimentamos. Dice muy bien san Gregorio: «Comenzaréis por palabras buenas, y de ahí vendréis a una palabra ociosa, y de ahí saltaréis luego a otra jocosa, luego a otra enojosa, y poco a poco se va calentando la lengua y creciendo el deseo de encarecer las cosas y hacer que parezcan algo; y cuando no pensaréis, habréis resbalado en otras mentirosas, y por ventura maliciosas y aun perniciosas: comenzaréis por poco y acabaréis por mucho, que así suele acontecer: comenzar burlando y acabar murmurando».

Más: dice Alberto Magno, lib. *De virtut.* c. 31: «*Ubi non est taciturnitas, ibi homo de facili ab adversario superatur*»: Don-

de no hay silencio fácilmente es uno vencido del enemigo. Y trae para esto aquello de los Proverbios, Prov XXV, v. 28: «*Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest in loquendo cohibere spiritum suum*»: El que no se puede contener en el hablar, es como una ciudad abierta y sin muros. Sobre las cuales palabras dice san Jerónimo que, así como la ciudad abierta y sin muros está muy expuesta para ser entrada y saqueada de los enemigos, así el que no está guardado con este muro del silencio está muy expuesto y muy a peligro para ser vencido de las tentaciones del demonio.

Y podemos dar otra razón más particular de eso: así como acá a un hombre que está descuidado y entretenido en otras cosas diferentes fácilmente le pueden engañar (pero al que está siempre sobre aviso, con dificultad), así al que no guarda silencio fácilmente le puede engañar el demonio, porque anda divertido, entretenido y embebecido en cosas impertinentes. Pero el que anda con silencio y recogimiento, anda siempre apercebido y sobre aviso, y así no le engañará fácilmente el demonio ni le echará treta falsa.

QUE ANDAR UNO CON MODESTIA,
SILENCIO Y RECOGIMIENTO NO ES
VIDA TRISTE, SINO MUY ALEGRE

De lo dicho se sigue una cosa digna de advertir en esta materia: que esta manera de vida recogida, andar uno con sus ojos bajos, no querer hablar ni oír sino lo necesario, haciéndose sordo, ciego y mudo por Dios, no es vida triste ni melancólica, sino antes alegre y muy gustosa. Y tanto más que esa otra, cuanto es más dulce la conversación y compañía de Dios que la de los hombres, a la cual nos convida y lleva ese recogimiento. Dice san Jerónimo: «*Viderint alii quid sentiant, unus quisque enim suo sensu ducitur: mihi oppidum carcer, et solitudo paradisus est*»: Sientan otros lo que quisieren, porque cada uno dice de la feria como le va en ella: lo que de mí sé decir es que la ciudad me es cárcel y la soledad paraíso. Y san Bernardo decía: «*Numquam minus solus, quam cum solus*»: Nunca estoy menos solo que cuando estoy solo. Entonces estoy más acompañado y más alegre y regocijado, porque aquello que satisface y da verdadero contento al corazón es el tratar y conversar con Dios. Para los que no tienen este trato interior, ni saben de espíritu ni de oración ni hallan gusto en las cosas espirituales, será esta vida triste y melancólica, pero no para el buen religioso.

De aquí se entenderá otro engaño, que, como piensa el ladrón que todos son de su condición, algunos en viendo al otro devoto y recogido, y sus ojos bajos, y que no anda hablando como ellos con todos los que encuentra, luego les parece que anda tentado, o que anda triste y melancólico, y aun algunas veces se lo dicen. Y hay algunos que no se atreven a andar con la modestia y silencio que querrían y deberían por temor de esto, lo cual se debe advertir mucho para que nadie

haga daño por su indiscreción y poco espíritu. Porque vos no sabéis tener alegría y contento en el silencio y recogimiento, ¿pensáis que el otro tampoco lo ha de tener? ¿O por ventura os da en rostro la modestia del otro, porque es una continua reprensión de vuestra modestia y poco recogimiento, y por eso no lo podéis sufrir? Dejad al otro ir adelante en su ejercicio, que mayor alegría y contento trae él que no vos; porque aquella es una alegría espiritual y verdadera, que es la que dice san Pablo, II ad Cor VI, v. 10: «*Quasi tristes, semper autem gaudentes*». Aunque os parece a vos que anda triste, no anda sino con mucho gozo y contento interior.

Aun allá Séneca avisa de esto a su amigo Lucilo. No está, dice, la alegría verdadera en lo exterior, sino allá adentro en el corazón. Así como el oro y metal fino no es lo que se halla en la superficie de la tierra, sino lo que está en las venas y entrañas de ella, así la verdadera alegría y contento no es el que muestra uno de fuera hablando, riendo y conversando con unos y con otros, porque eso no harta ni satisface al alma, sino que está como oro fino en las venas y entrañas del corazón. En tener una buena conciencia y un ánimo generoso, despreciador de todas las cosas del mundo y levantado sobre todas ellas. En eso está el verdadero gozo y contento.

DE LAS CIRCUNSTANCIAS
QUE HABEMOS DE GUARDAR
EN EL HABLAR

«*Pone Domine custodiam ori meo, et ostium circumstantiae labiis meis*». Sal CXL, v. 3. Los bienaventurados santos y doctores de la Iglesia Ambrosio y Gregorio, tratando de los muchos males y daños que se siguen de la lengua, de que está llena la sagrada Escritura, especialmente los sapienciales, y encomendándonos mucho la guarda del silencio para que nos libremos de tantos daños y peligros, dicen: «*Quid igitur, mutos nos esse oportet?*». ¿Pues qué queréis que hagamos? ¿Habemos de ser mudos? *Minime*. No queremos decir eso, dicen estos santos, porque la virtud del silencio no está en no hablar. Así como la virtud de la templanza no está en no comer, sino en comer cuando es menester y lo que es menester, y en lo demás abstenerse, así la virtud del silencio no está en no hablar sino en saber callar a su tiempo; y trae para esto aquello del Eclesiastés, III, v. 7: «*Tempus tacendi, tempus loquendi*». Hay tiempo de callar, y tiempo de hablar.

Y así es menester mucha discreción para acertar a hacer cada cosa de éstas a su tiempo, porque así como es falta de hablar cuando no conviene, así también lo es dejar uno de hablar cuando debería de hablar. Estas dos cosas dicen estos santos que nos dio a entender el Profeta en las palabras propuestas: «Poned, Señor, guarda en mi boca». ¿Qué guarda pedís, santo profeta?: «*Ostium circumstantiae labiis meis*»: «Una puerta con que se cierren mis labios». Nota muy bien san Gregorio que no pide David a Dios que ponga una pared en su boca, y la cierre a piedra y lodo para que nunca se abra, sino puerta que se abra y se cierre a sus tiempos, para

darnos a entender que habemos de callar y cerrar la boca a su tiempo, y abrirla a su tiempo, y que en esto está la discreción y la virtud del silencio. Esto mismo es lo que pide el Sabio, diciendo: «*Quis dabit ori meo custodiam, et super labia mea signaculum certum, ut non cadam ab ipsis, et lingua mea perdat me?*». Eccles XXII, v. 33. ¿Quién dará guarda a mi boca, y pondrá un sello en mis labios, para que no venga a caer por ellos y mi propia lengua me condene?

Son menester tantas circunstancias y condiciones para hablar sin errar, que con razón teme el Sabio de perderse por la lengua, y pide esta discreción para saber cerrar y abrir la boca cuando conviene; porque una sola circunstancia que falte basta para errar: y para que el hablar sea acertado y bueno es menester que concurren todas las circunstancias sin faltar ninguna: «*Quia bonum consurgit ex integra causa, malum autem ex quoquunque defectu*». Esta diferencia hay del bien al mal, y de la virtud al vicio, que para la virtud es menester que concurren todas las circunstancias sin faltar ninguna; y para el vicio basta una sola que falte.

Las circunstancias que son necesarias para hablar bien pónenlas comúnmente los santos Basilio, Ambrosio, Bernardo y otros. La primera y principal es mirar primero muy bien lo que se ha de hablar, y la misma naturaleza nos da bien a entender el recato grande que habemos de tener en esto, pues así guardó y escondió la lengua, no solamente con una puerta y cerradura, sino con dos: primero con los dientes, y después con los labios; muro y antemuro puso a la lengua, no habiendo puesto a los oídos guarda ni cerradura ninguna: para que por ahí entendamos la dificultad y recato que habemos de tener en hablar, y la prontitud y facilidad en el oír, conforme a aquello del apóstol Santiago, I, v. 19: «*Sit autem omnis homo velox audiendum, tardus autem ad loquendum*». Esto mismo se nos enseña en la composición y armonía de la lengua, porque hay en ésta dos venas, una que va al corazón y otra al cerebro, donde ponen los filósofos el asiento del entendimien-

to para darnos a entender que lo que se ha de hablar ha de salir del corazón y regulado por la razón.

Y así éste es el primer aviso que da san Agustín para hablar bien: «*Omne verbum prius veniat ad limam, quam ad linguam*»: La palabra primero ha de ir a la lima que a la lengua; primero se ha de registrar allá dentro en el corazón, y limarse con la regla de la razón, que salga por la boca. Ésta es la diferencia que pone el Eclesiástico, XXI, v. 9, entre el hombre sabio y el necio: «*In ore fatuorum cor illorum, et in corde sapientium os illorum*». Los necios tienen su corazón en la lengua, porque le tienen rendido a ella y al apetito desordenado de hablar. Y así dicen todo lo que se les viene a la boca, porque el corazón consiente luego, como si lengua y corazón fuese una misma cosa. Pero los sabios y prudentes tienen la lengua en el corazón, porque todo lo que han de hablar sale de él, y con consejo de la razón tienen la lengua rendida y sujeta al corazón, y no el corazón a la lengua como los necios.

San Cipriano dice que, así como el hombre sobrio y templado ninguna cosa echa en su estómago sin que primero la masque, así el hombre prudente y discreto ninguna palabra echa de la boca sin que primero la rumie muy bien en su corazón; porque de las palabras no bien pesadas ni pensadas se suelen levantar las contiendas. San Vicente dice que tanta dificultad habíamos de tener en abrir la boca para hablar, como en abrir la bolsa para pagar. ¡Qué de espacio y con qué acuerdo abre el otro la bolsa, mirando primero muy bien si lo debe y cuánto debe! Pues de esa manera y con esa dificultad habéis de abrir la boca para hablar, mirando primero si debéis hablar, y lo que debéis hablar, y no habléis más palabras que las que debéis, como el otro no paga más de lo que debe. Concuerta con esto san Buenaventura, diciendo que ha de ser uno tan cauto y tan escaso en las palabras como el avariento en sus dineros.

San Bernardo aún no se contenta con esto, sino dice: «*Antequam verba proferat, bis ad limam veniant, quam semel ad*

linguam». Dos veces quiere que pasen primero las palabras por la lima de la razón, antes que lleguen una vez a la lengua. Y lo mismo dice san Buenaventura. San Efrén dice, y lo trae del santo abad Antonio: «Antes que habléis, comunicad primero con Dios lo que habéis de hablar, y la razón y causa que hay para hablar, y entonces hablad como quien ejecuta la voluntad de Dios, que quiere que habléis». Esta es la principal circunstancia para hablar bien, y si ésta guardamos fácilmente podremos guardar las demás.

La segunda circunstancia que tenemos de mirar en el hablar es el fin e intención que nos mueve a hablar; porque no basta que las palabras sean buenas, sino es menester también que el fin sea bueno: porque algunos, dice san Buenaventura, hablan cosas buenas por parecer espirituales, otros por venderse por agudos y bien hablados, de lo cual uno es hipocresía y fingimiento, y lo otro vanidad y locura.

Lo tercero, dice san Basilio, que es menester mirar quién es el que habla, y a quién y delante de quién habla; y da aquí muy buenos documentos de cómo se han de haberlos mozos delante de los viejos, y delante de los sacerdotes los que no lo son, apoyándolo todo con autoridades de la Sagrada Escritura: «*Noli verbosus esse in multitudo Presbyterorum*». Eccles VII, v. 15. Es muy buena crianza y reverencia callar delante de los ancianos y delante de los sacerdotes. San Bernardo dice que los mozos callando honran a los mayores. Aquello es una manera de reverencia y reconocimiento y de darles la ventaja; y añade una buena razón: «*Silentium est maximus actus verencundiae*»: El silencio es un acto muy principal de la vergüenza, la cual parece muy bien en los mozos. San Buenaventura, declarando esto más, dice que, así como el temor de Dios compone y ordena a uno allá en lo interior, y le hace estar bien con Dios, así la vergüenza le compone y ordena en lo exterior y le hace tener modestia, comedimiento y silencio delante de los mayores.

La cuarta circunstancia, dice san Ambrosio, es mirar el

tiempo en que se ha de hablar, porque una de las principales partes de la prudencia es saber decir las cosas a su tiempo: «*Homo sapiens tacebit usque ad tempus, lascivus autem, et imprudens non servabunt tempus*». Eccles XX, v. 7. «El hombre sabio y prudente callará hasta su tiempo, pero el imprudente e indiscreto no guarda tiempo ni coyuntura». Y del que guarda esta circunstancia de hablar a su tiempo dice el Espíritu Santo: «*Mala aurea in lectis argentis, qui loquitur verbum in tempore suo*». Prov XXV, v. 11. Manzana de oro sobre columnas de plata es hablar lo que conviene a su tiempo: parece eso muy bien, y da mucho contento. Y por el contrario, aunque lo que se habla sea bueno, si no se dice a su tiempo desagrada: «*Ex ore fatui reprobabitur parabola, non enim dicit illam in tempore suo*». Eccles XX, v. 22. De la boca del necio, dice el Eclesiástico, no es bien recibida la palabra sentenciosa, porque no la dice a su tiempo.

A esta circunstancia pertenece no interrumpir a nadie, que es mala crianza y poca humildad. No es buen tiempo de hablar cuando el otro está hablando: «*In medio sermonum ne adicias loqui*». Eccles XI, v. 8., dice el Sabio. Esperad que acabe el otro su razón, y entonces entraréis vos con la vuestra. A esto también se reduce lo que allí añade: «*Priusquam audias, ne respondeas verbum*». No respondáis antes que acabéis de oír lo que os dicen. Y en otra parte dice: «*Qui prius respondet, quam audiat, stultum se esse demonstrat, et confusione dignum*». Prov c. XVIII, v. 13. El que responde antes que acabe de oír lo que le dicen, muestras da de poco asiento, y muchas veces queda confundido. Porque no respondió a propósito pensó que le iban a decir aquello, y no le iban a decir sino otra cosa; despuntó de agudo. Da también san Basilio otro aviso acerca del responder: que si preguntan a otro, calléis vos. Y cuando están muchos y les dicen que digan su parecer en tal cosa, si no os preguntan a vos en particular, es poca humildad que queráis haceros el principal y tomar la mano por todos. Hasta que os digan en particular que digáis, callad.

La quinta circunstancia que ponen los santos para hablar bien, es: «*Loquendi modus*». El modo y tono de la voz, que es lo que nos dice a nosotros nuestra regla 28 común. Todos hablen con voz baja, como a religiosos conviene. Ésta es una muy principal circunstancia del silencio, o por mejor decir, una muy gran parte de él. San Agustín, sobre aquellas palabras que dijo Marta a su hermana, cuando Cristo nuestro Redentor fue a resucitar a Lázaro: «*Et vocavit Mariam sororem suam silentio, dicens*»: «*Magister adest, et vocat te*». Llamó Marta a María en silencio, diciendo: «El Maestro está aquí, y te llama»; pregunta el santo: «¿Cómo dice en silencio, pues dijo “el Maestro está aquí, y te llama?”». Y responde: «Que la voz baja se llama silencio».

Pues así acá, cuando hablan unos con otros en sus oficios con voz baja, entonces decimos que hay silencio en casa; pero cuando hablan alto, aunque las cosas sean necesarias, no guardan silencio. De manera que para que haya silencio en todas las oficinas y parezca casa de religión, y nosotros parezcamos religiosos, es menester hablar bajo. Dice san Buenaventura que es gran falta en un religioso hablar alto. Basta que habléis de manera que los que están cerca os puedan entender. Y si queréis decir algo al que está lejos, id allá, decídselo; porque no conviene a la modestia religiosa hablar a voces ni desde lejos. Y advierte san Buenaventura que la noche y el tiempo de reposo y de recogimiento piden aún más particularmente que el hablar sea más bajo, para no inquietar a otros en aquel tiempo; y lo mismo piden algunos lugares particulares, como la sacristía, portería y refitorio.

A esta circunstancia del modo de hablar dice san Buenaventura que pertenece también hablar con serenidad en el rostro, no haciendo gestos con la boca, o encogiendo o extendiendo mucho los labios, ni mostrando señales en los ojos o arrugas en la frente o en la nariz, ni menos en la cabeza, ni hablando mucho de manos, que es lo que encomienda nuestro santo Padre en las reglas de la modestia. También dice san

Ambrosio, y san Bernardo, que pertenece a esta circunstancia: «*Ut vox ipsa non sit remissa, non facta, nihil foemineum sonans, sed formam quamdam, et regulam, ac succum virilem reservans*». Que la voz no sea afectada ni quebrada con una blandura mujeril, sino que sea voz de hombre grave: empero aunque no ha de ser el modo de hablar melindroso ni afeminado, dicen que tampoco ha de ser áspero, bronco ni pesado: «*Sed ut molliculum, aut in fractum, aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem, ac rusticum*». Siempre ha de ser el modo de hablar del religioso de tal manera grave, que vaya mezclado con suavidad. Y aunque siempre es menester guardar buen modo en el hablar, pero particularmente es esto más necesario cuando queremos amonestar o reprender. Porque si esto no se hace con buen modo, perderase del todo el fruto de ello.

Dice muy bien san Buenaventura *de inform. novit.*: El que turbado y con cólera corrige o avisa a otro, más parece que lo hace de impaciencia y por lastimarle, que de caridad y por celo de aprovecharle: «*Virtus cum vitio non docetur*»: No se enseña la virtud con vicio, ni la paciencia con impaciencia, ni la humildad con soberbia. Más se edificaría y aprovecharía el otro del ejemplo de vuestra paciencia y mansedumbre que de vuestras razones. Y así dice san Ambrosio, lib. 1 *Offic.* c. 2: «*Monitio sine asperitate, oratio sine offensione*». El aviso y amonestación ha de ser sin aspereza y sin ofensión. Y traen a este propósito aquello del apóstol san Pablo: «*Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*». I ad Tim V, v. 1. «Al anciano no le reprendáis, sino rogadle como a padre».

También se reprende aquí con razón el hablar afectadamente con intención de parecer muy discreto y bien hablando; y así son muy reprendidos los predicadores que procuran hablar curiosa y pulidamente, y hacen estudio particular de eso, con lo cual pierden el espíritu y el fruto de los sermones. Dicen que el hablar ha de ser como el agua, que ningún sabor ha de tener para que sea buena.

Finalmente, son tantas las circunstancias que se requieren para hablar bien, que será gran maravilla no faltar en alguna de ellas, y por eso es muy buen remedio acogernos al puerto del silencio, donde con sólo callar está uno guardado de los muchos inconvenientes y peligros que hay con el hablar, conforme a aquello del Sabio: «*Qui custodit os suum, et linguam suam, custodit ad angustiis animam suam*». Prov XXI, v. 23. Y así decía uno de aquellos Padres antiguos: «*In omni loco, si taciturnus fueris, requiem habebis*». Si fueres callado, en cualquier lugar tendrás quietud y sosiego. Y aun allá dijo Séneca, *Epist.* 207: «*Nihil aeque prodest quam quiescere, et minimum cum aliis loqui, secum plurimum*». No hay cosa que así aproveche como andar uno recogido y hablar muy poco con otro, y consigo mucho.

Bien célebre es aquella sentencia del santo abad Arsenio, que la solía repetir muchas veces, y aun cantarla, dice Surio en su historia: «*Me saepe poenituit dixisse, numquam autem tacuisse*»: Muchas veces me pesó de haber hablado, y ninguna de haber callado. Lo mismo se dice de Sócrates, y da Séneca la razón de esto, porque lo que se calla se puede hablar después, pero lo que se habla no puede dejar de estar hablado. «*Et semel emissum volat irrevocabile verbum*», Horat. *Epist.* 19, lib. 1, dijo el otro. Y san Jerónimo, *Epist. de virginitate servanda*: «*Lapis emissus est sermo prolatus*»: La palabra que salió de la boca es como la piedra que salió de la mano, que ya no podéis hacer que no vaya y haga el daño. Y por eso es menester, dice san Jerónimo, mirar primero muy bien lo que habéis de hablar, antes que lo echéis por la boca, porque después no puede dejar de estar hablado. «*Quapropter diu antequam sermo proferatur, cogitandus est*»: que es el primer aviso que dimos.

Pues resolvámonos de guardar muy bien nuestra lengua, diciendo con el profeta, Sal XXXVIII, v. 1: «*Dixi custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea*». Concerté y determiné de guardar mis caminos. San Ambrosio, lib. 1 *Offic.*

c. 2, sobre estas palabras, dice: «Unos son los caminos que habemos de seguir, y otros los que habemos de guardar: los caminos de Dios habemos de seguir, y los nuestros guardar, porque no nos despeñemos y perdamos por ellos, cayendo en pecado. Y los guardaremos, dice, si sabemos callar». En la historia eclesiástica se cuenta que un monje llamado Pambo, como fuese hombre sin letras, fue a otro monje sabio que le enseñase; y oyendo este verso: «Determiné de guardar mis caminos, no pecando con mi lengua», no consintió a su maestro pasar adelante a enseñarle el segundo verso, diciendo: «Si yo la pudiera cumplir, bastárame esta sola lición». Y como después de seis meses su preceptor le reprendiese porque no había vuelto a tomar lición, respondió: «En verdad, Padre, que la primera tengo hoy por cumplir». Y después de muchos años preguntóle uno muy conocido suyo si había ya aprendido el verso. Y dijo: «Cuarenta y nueve años ha que le oí, y apenas le he podido poner por obra». Y sí sabía, aunque él por su humildad dudaba; porque Paladio cuenta de él que tomó tan bien aquella lición, y la puso de tal manera por obra, que antes que hablase y respondiese a lo que le preguntaban, levantaba siempre el corazón a Dios y lo comunicaba y trataba primero con Él, conforme al consejo que habemos dicho.

Y dice que fue por esto tan ayudado de Dios, que, cuando se quiso morir, dijo no se acordaba haber hablado palabra que le pesase haberla dicho. Surio cuenta de santa María de Oña virgen, que una vez guardó perpetuo silencio desde la fiesta de la Cruz de septiembre hasta Pascua de Navidad, de tal manera que en todo este tiempo no habló ni una palabra, lo cual dice que fue tan agradable a Dios, que le fue revelado que, con esta obra y mortificación de la lengua, principalmente, había alcanzado no pasar por purgatorio cuando muriese.

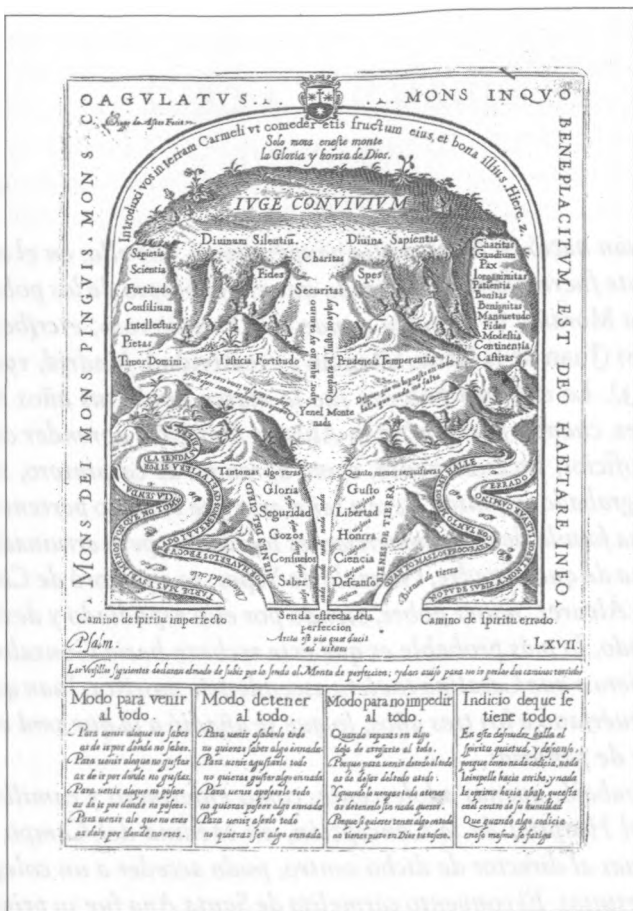
[*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, capítulos IV-VIII].

JUAN DE LA CRUZ

(1542-1591)

«Juan nació en una familia paupérrima y, por ello, en el ambiente fuertemente islamizado que era el propio de los pobres de la Moraña, la comarca donde está Fontiveros», escribe R. Rossi (Juan de la Cruz. Silencio y creatividad, Madrid, 1996, p. 23). La extrema pobreza fue la marca desde sus años iniciales, cuando Juan de Yepes Álvarez empezó a aprender ciertos oficios, sucesivamente, como aprendiz de carpintero, sastre, grabador y pintor. Pese a señalarse que el santo pertenecía a una familia de ricos comerciantes toledanos, pero arruinada a causa de que el padre, Gonzalo de Yepes, se enamoró de Catalina Álvarez, mujer pobre, siendo por ello repudiado y desheredado, lo más probable es que este rechazo hacia Gonzalo se debiera a que Catalina tuviera ascendencia morisca. Juan quedó huérfano a los tres años, lo que se añadió a la que será una vida de penurias.

Trabajó, apenas adolescente, como enfermero y camillero en el Hospital de la Concepción, en Medina del Campo, y, gracias al director de dicho centro, pudo acceder a un colegio de jesuitas. El convento carmelita de Santa Ana fue su primer destino religioso (1563), y una vez tomado el hábito se hizo llamar Juan de Santo Matía. Siguió los estudios de letras, filosofía y teología en Salamanca (1564-1568). Durante uno de los viajes a Medina conoció a Teresa de Jesús, que había ido allí a fundar un convento, hecho que resultó determinante. Una vez instruido como carmelita descalzo, y ya con el nombre de Juan de la Cruz, fundó en Duruelo (1568) el que sería el primer convento de los descalzos. Con ello venía a poner en práctica un pensamiento y un riguroso ascetismo que soliviantaría los ánimos entre los propios carmelitas. Es lógico,



Bajo el lema *IVGE CONVIVIUM*, a la izquierda, sobre la planicie del monte, se lee: *Divinum Silentium*. San Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*, en *Obras* (Madrid, 1630).

teniendo en cuenta lo que señala J. Baruzi: «El sustantivo nada, el adverbio nada, el sustantivo abismo, el sustantivo todo, los adjetivos abismal y abisal, el sustantivo y adjetivo vacío, además de esas palabras entre las que se establecen vivos lazos: camino, modo, término, el no saber, resumen el paisaje de Juan de la Cruz, en su cualidad metafísica y en su más amplia

abstracción» (San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística, Valladolid, 1991, p. 326). De manera que en 1577, hallándose como prior en Ávila, fue detenido bajo acusación de rebeldía y conducido a una cárcel de Toledo, donde estuvo nueve meses en infames circunstancias y de la que escapó en agosto de 1578. Encontró refugio en el convento de las descalzas, lugar en el que permaneció oculto un mes. Pasado el lance, fue enviado al Sur como prior del pequeño Convento del Calvario, a no mucha distancia de Beas. Viajes, fundaciones y períodos de recogimiento se sucedieron hasta su llegada a Granada, donde entre 1582 y 1588 fue prior del Convento de los Mártires. En él escribió las grandes obras: Subida del monte Carmelo, Noche oscura, Cántico espiritual y Llama de amor viva. La vuelta a Castilla, esta vez a Segovia, reavivó los conflictos, de modo que el capítulo general celebrado en Madrid en junio de 1591 lo excluyó de todos los órganos dirigentes. Se le achacaba una conducta indómita, razón por la cual se planeaba destinarlo a México. Vino a agravar las cosas el procedimiento disciplinar que abrió contra él Diego Evangelista, que le acusaba de haber tenido trato carnal con las monjas. Se le recriminaba la insolvencia de su reforma, por lo cual era continuamente acosado. El testimonio de fray Bernardo de la Virgen, «religioso lego» y enfermero que asistió a Juan de La Cruz, señala el ensañamiento de un prior que le torturaba recordándole sus «errores»; dice el cuidador: «Y entraba [el Prior] muchas veces en su celda y le decía siempre palabras de mucha pesadumbre trayéndole a la memoria cosas pasadas como venganza» (J. Baruzi, op. cit., p. 244). Regresado a Andalucía, a la colonia de La Peñuela, en la provincia de Jaén, pidió ser trasladado, ya seriamente enfermo, a Úbeda, donde murió el 14 de diciembre de 1591.

AVISOS ESPIRITUALES

El espíritu bien puro no se mezcla con extrañas advertencias ni humanos respetos, sino sólo en soledad de todas las formas interiormente, con sosiego sabroso se comunica con Dios, porque su conocimiento es en silencio divino.

Refrene mucho la lengua y el pensamiento y traiga de ordinario el afecto en Dios, y calentársele ha el espíritu divinamente.

Traiga sosiego espiritual en advertencia de Dios amorosa; y cuando fuere necesario hablar, sea con el mismo sosiego y paz.

Una palabra habló el Padre, que fue su hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída el alma.

La sabiduría entra por el amor, silencio y mortificación. Grande sabiduría es saber callar y no mirar dichos ni hechos ni vidas ajenas.

No mirar imperfecciones ajenas, guardar silencio y continuo trato con Dios, desarraigarán grandes imperfecciones del alma y la harán señora de grandes virtudes.

Las señales del recogimiento interior son tres: la primera, si el alma no gusta de las cosas transitorias; la segunda, si gusta de la soledad y silencio y acudir a todo lo que es más perfección; la tercera, si las cosas que solían ayudarle le estorban, como es las consideraciones y meditaciones y actos, no llevando el alma otro arrimo a la oración sino a la fe y la esperanza y la caridad.

Las condiciones del pájaro solitario son cinco. La primera que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente. Las cuales ha de tener el alma contemplativa: que se ha de subir sobre las cosas transitorias, no haciendo más caso de ellas que si no fuesen; y ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de otra criatura; ha de poner el pico al aire del Espíritu Santo, correspondiendo a sus inspiraciones, para que, haciéndolo así, se haga más digna de su compañía; no ha de tener determinado color, no teniendo determinación en ninguna cosa, sino en lo que es voluntad de Dios; ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo.

Los hábitos de voluntarias imperfecciones que nunca acaban de vencerse, no solamente impiden a la divina unión, pero para llegar a la perfección, como son: costumbre de hablar mucho, algún asimiento sin vencer, como a persona, vestido, celda, libro, tal manera de comida y otras conversaciones y gustillos en querer gustar de las cosas, saber y oír y otras semejantes.

Mejor es vencerse en la lengua que en ayunar a pan y agua.

¡Oh, cuán dulce será a mí la presencia tuya, que eres sumo bien! Allegarme he yo con silencio a ti y descubrirte he los pies porque tengas por bien de me juntar contigo en matrimonio a mí, y no holgaré hasta que me goce en tus brazos (Rt 3, 4-9). Y ahora te ruego, Señor, que no me dejes en ningún tiempo en mi recogimiento, porque soy desperdiciadora de mi alma.

La mayor necesidad que tenemos para aprovechar es de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje que él más oye, sólo es el callado amor.

Mire aquel infinito saber y aquel secreto escondido. ¡Qué paz, qué amor, qué silencio está en aquel pecho divino, que ciencia tan levantada es la que Dios allí enseña!, que es lo que llamamos actos anagógicos, que tanto encienden el corazón.

Hable poco, y en cosas que no es preguntado no se meta.

No se queje de nadie; no pregunte cosa alguna, y si le fuere necesario preguntar, sea con pocas palabras.

Calle lo que Dios le diere y acuérdesse de aquel dicho de la esposa: «Mi secreto para mí» (Is 24, 16).

Doce estrellas para llegar a la suma perfección: amor de Dios, amor del prójimo, obediencia, castidad, pobreza, asistir al coro, penitencia, humildad, mortificación, oración, silencio, paz.

EN QUE SE DICEN TRES MANERAS DE DAÑOS
QUE RECIBE EL ALMA NO OSCURECIÉNDOSE
ACERCA DE LAS NOTICIAS Y DISCURSOS DE
LA MEMORIA. DÍCESE AQUÍ EL PRIMERO

A tres daños e inconvenientes está sujeto el espíritu que todavía quiere usar de las noticias y discursos naturales de la memoria para ir a Dios o para otra cosa: los dos son positivos, y el uno es privativo. El primero es de parte de las cosas del mundo; el segundo, de parte del demonio; el tercero y privativo es el impedimento y estorbo que hacen y le causan para la divina unión.

El primero, que es de parte del mundo, es estar sujeto a muchas maneras de daños por medio de las noticias y discursos, así como falsedades, imperfecciones, apetitos, juicios, perdimiento de tiempo y otras muchas cosas, que crean en el alma muchas impurezas. Y que de necesidad haya de caer en muchas falsedades, dando lugar a las noticias y discursos, está claro; que muchas veces ha de parecer lo verdadero falso y lo cierto dudoso, y al contrario, pues apenas podemos de raíz conocer una verdad. De todas las cuales se libra si oscurece la memoria en todo discurso y noticia.

Imperfecciones a cada paso las hay si pone la memoria en lo que oyó, vio, tocó, olió y gustó, etc.; en lo cual se le ha de pegar alguna afición, ahora de dolor, ahora de temor, ahora de odio, o de vana esperanza y vano gozo y vanagloria, etc.; que todas éstas, por lo menos son imperfecciones, y, a veces, buenos pecados veniales, etc.; y en el alma pegan mucha impureza sutilísimamente, aunque sean los discursos y noticias acerca [de cosas] de Dios.

Y que se engendren apetitos, también se ve claro, pues de las dichas noticias y discursos naturalmente nacen, y sólo

querer tener la dicha noticia y discurso es ^{el}apetito. Y que ha de tener también muchos toques de juicios, bien se ve, pues no puede dejar de tropezar con la memoria en males y bienes ajenos, en que a veces parece lo malo bueno, y lo bueno malo. De todos los cuales daños yo creo no habrá quien bien se libre, si no es cegando y oscureciendo la memoria acerca de todas las cosas.

Y si me dijeres que bien podrá el hombre vencer todas estas cosas cuando le vinieren, digo que del todo puramente es imposible si hace caso de noticias, porque en ellas se ingieren mil imperfecciones e impertinencias, y algunas tan sutiles y delgadas, que, sin entenderlo el alma, se le pegan de suyo, así como la pez al que la toca, y que mejor se vence todo de una vez negando la memoria en todo.

Dirás también que se priva el alma de muchos buenos pensamientos y consideraciones de Dios, que aprovechan mucho al alma para que Dios la haga mercedes. Digo que, para esto, más aprovecha la pureza del alma, que consiste en que no se le pegue ninguna afición de criatura, ni de temporalidad, ni advertencia eficaz [de ello]; de lo cual entiendo no se dejará de pegar mucho por la imperfección que de suyo tienen las potencias en sus operaciones. Por lo cual, mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios; porque, como habemos dicho, para este estado las operaciones naturales se han de perder de vista, lo cual se hace, como cuando dice el profeta (Os 2, 14), cuando venga el alma según estas sus potencias, «a soledad y le hable Dios al corazón».

Y si todavía replicas, diciendo que no tendrá bien ninguno el alma si no considera y discurre la memoria en Dios, y que se le irán entrando muchas distracciones y flojedades, digo que es imposible que, si la memoria se recoge acerca de lo de allá y de lo de acá juntamente, se le entren males y distracciones, ni otras impertinencias ni vicios (las cuales cosas siempre entran por vagueación de la memoria), porque no hay

por dónde ni de dónde entren. Eso fuera si cerrara la puerta a las consideraciones y discursos cerca de las cosas de arriba y la abriéramos para las de abajo; pero aquí a todas cosas de donde eso puede venir la cerramos, haciendo a la memoria que quede callada y muda, y sólo el oído del espíritu en silencio a Dios, diciendo con el profeta (1 Re 3, 10): «Habla, Señor, que tu siervo oye». Tal dijo el Esposo en los Cantares (4,12) que había de ser su Esposa, diciendo: «Mi hermana es huerto cerrado y fuente sellada», es a saber: a todas las cosas que en él pueden entrar.

Estése, pues, cerrado sin cuidado y pena, que el que entró a sus discípulos corporalmente, las puertas cerradas, y les dio paz sin ellos saber ni pensar que aquello podía ser (Jn 20, 19-20), estará espiritualmente en el alma sin que ella sepa ni obre él cómo, teniendo ella las puertas de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, cerradas a todas las aprehensiones, y se las llenará de paz, «declinando sobre ella», como el profeta dice (Is 48, 18), como «un río de paz», en que le quitará todos los recelos y sospechas, turbación y tiniebla que le hacían temer que estaba o que iba perdida. No pierda [el] cuidado de orar y espere en desnudez y vacío, que no tardará su bien.

[*Subida del monte Carmelo* III, 3].

CANCIÓN 14 [A]

*la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.*

[...]

La noche sosegada.

En este sueño espiritual que el alma tiene en el pecho de su Amado, posee y gusta todo el sosiego y descanso y quietud de la pacífica noche, y recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina; y por eso dice que su Amado es para ella «la noche sosegada»

en par de los levantes de la aurora.

Pero esta noche sosegada dice que es, no de manera que sea como oscura noche, sino como la noche junto ya a los levantes de la mañana; porque este sosiego y quietud en Dios no le es a la alma del todo oscuro como oscura noche, sino sosiego y quietud en luz divina en conocimiento de Dios nuevo, en que el espíritu está suavísimamente quieto, levantado a luz divina. Y llama bien propiamente aquí a esta luz divina «levantes de la aurora», que quiere decir la mañana, porque así como los levantes de la mañana despiden la oscuridad de la noche y descubren la luz del día, así este espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural de Dios no claro, sino (como dicho es) oscuro, como noche

«en par de los levantes de la aurora»; porque así como la noche en par de los levantes, ni del todo es noche, ni del todo es día, sino, como dicen, entre dos luces, así esta soledad y sosiego divino, ni con toda claridad es informado de la luz divina, ni deja de participar algo de ella.

En este sosiego se ve el entendimiento levantado con extraña novedad sobre todo natural entender a la divina luz, bien así como el que después de un largo sueño abre los ojos a la luz que no esperaba. Este conocimiento entiendo quiso dar a entender David cuando dijo (Sal 101, 8): «*Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto*»; que quiere decir: «Recordé y fui hecho semejante al pájaro solitario en el tejado». Como si dijera: abrí los ojos de mi entendimiento y halléme sobre todas las inteligencias naturales solitario sin ellas en el tejado, que es sobre todas las cosas de abajo. Y dice aquí que fue hecho semejante al pájaro solitario, porque en esta manera de contemplación tiene el espíritu las propiedades de este pájaro, las cuales son cinco: La primera, que ordinariamente se pone en lo más alto; y así el espíritu en este paso se pone en altísima contemplación. La segunda, que siempre tiene vuelto el pico hacia donde viene el aire; y así el espíritu vuelve aquí el pico del afecto hacia donde le viene el espíritu de amor, que es Dios. La tercera es que ordinariamente está solo y no consiente otra ave junto a sí, sino que, en sentándose junto alguna, luego se va; y así el espíritu en esta contemplación está en soledad de todas las cosas, desnudo de todas ellas, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios. La cuarta propiedad es que canta muy suavemente; y lo mismo hace a Dios el espíritu a este tiempo, porque las alabanzas que hace a Dios son de suavísimo amor, sabrosísimas para sí y preciosísimas para Dios. La quinta es que no es de algún determinado color; y así es el espíritu perfecto, que no sólo en este exceso no tiene algún color de afecto sensual y amor propio, mas ni aun particular consideración en lo superior ni inferior, ni podrá decir de ello modo ni ma-

CANCIÓN 34 [A]

*En soledad vivía,
y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.*

DECLARACIÓN

Va el Esposo prosiguiendo y dando a entender el contento que tiene de la soledad que antes que llegase el alma a esta unión sentía, y el que le da la soledad que de todas las fatigas y trabajos e impedimentos ahora tiene, habiendo hecho quieto y sabroso asiento en su Amado, ajena y libre de todas las cosas y molestia de ellas. Y también muestra holgarse de que esa soledad que ya tiene el alma haya sido disposición para que el alma sea ya de veras guiada y movida por el Esposo; la cual antes no podía ser, por no haber ella puesto su nido en soledad, esto es, alcanzado hábito perfecto y quietud de soledad, en la cual es ya movida y guiada a las cosas divinas del Espíritu de Dios. Y no sólo dice que él ya la guía en esa soledad, sino que a solas lo hace él mismo, comunicándose a ella sin otros medios de ángeles, ni de hombres, ni figuras, ni formas, estando él también—como ella está enamorada de él—herido de amor de ella en esta soledad y libertad de espíritu que por medio de la dicha soledad tiene, porque ama él mucho la soledad. Y así dice:

En soledad vivía.

La dicha tortolilla, que es el alma, vivía en soledad antes que hallase al Amado en este estado de unión; porque a la alma

que desea a Dios de ninguna cosa la compañía le hace consuelo ni compañía, antes hasta hallarle todo la hace y causa más soledad.

Y en soledad ha puesto ya su nido.

La soledad en que antes vivía era querer carecer por su Esposo de todos los bienes del mundo (según habemos dicho de la tortolilla), procurando hacerse perfecta, adquiriendo perfecta soledad en que se viene a la unión del Verbo, y por consiguiendo a todo refrigerio y descanso. Lo cual es aquí significado por el «nido» que aquí dice, el cual significa descanso y reposo. Y así es como si dijera: en esa soledad en que antes vivía, ejercitándose en ella con trabajo y angustia porque no estaba perfecta, en ella ha puesto su descanso ya y refrigerio, por haberla ya adquirido perfectamente en Dios. De donde, hablando espiritualmente David (Sal 83, 4), dice: «*Etenim passer invenit sibi domum, et turtur nidum ubi reponat pullos suos*»; que quiere decir: «De verdad que el pájaro halló para sí casa, y la tórtola nido donde criar sus pollicos», esto es, asiento en Dios donde satisfacer sus apetitos y potencias.

Y en soledad la guía.

Quiere decir: en esta soledad que el alma tiene de todas las cosas en que está sola con Dios, Él la guía y mueve y levanta a las cosas divinas; conviene a saber su entendimiento a las inteligencias divinas, porque ya está solo y desnudo de otras contrarias y peregrinas inteligencias; y su voluntad mueve libremente al amor de Dios, porque ya está sola y libre de otras afecciones, y llena su memoria de divinas noticias, porque también está ya sola y vacía de otras imaginaciones y fantasías. Porque luego que el alma desembaraza estas potencias y las vacía de todo lo inferior y de la propiedad de lo superior, dejándolas a solas sin ello, inmediatamente se las emplea Dios

en lo invisible y divino, y es Dios el que la guía en esta soledad; que es la que dice san Pablo de los perfectos (Rom 8, 14): «*Qui spiritu Dei aguntur*», etc.; esto es: «Son movidos del espíritu de Dios», que es lo mismo que decir «en soledad la guía».

A solas su querido.

Quiere decir que, no sólo la guía en la soledad de ella, mas Él mismo a solas es el que obra en ella sin otro algún medio; porque ésta es la propiedad de esta unión de el alma con Dios en matrimonio espiritual: hacer Dios en ella y comunicarse por sí solo, no ya por medio de ángeles como antes, ni por medio de la habilidad natural. Porque los sentidos exteriores e interiores y todas las criaturas, y aun la misma alma, muy poco hacen al caso para ser parte en recibir estas grandes mercedes sobrenaturales que Dios hace en este estado. No caen en habilidad y obra natural y diligencia del alma. Él a solas lo hace en ella. Y la causa es porque la halla a solas (como está dicho), y así, no la quiere dar otra compañía, aprovechándola y fiándola de otro que de sí solo. Y también es cosa conveniente, que, pues el alma ya lo ha dejado todo y pasado por todos los medios, subiéndose sobre todo a Dios, que el mismo Dios sea la guía y el medio para sí mismo. Y habiéndose el alma ya subido en soledad de todo sobre todo, ya todo no le aprovecha ni sirve para más subir sino el mismo Verbo Esposo; y Él está tan enamorado de ella, que Él a solas es el que se las quiere hacer. Y así, dice luego:

También en soledad de amor herido.

Porque en haberse el alma quedado a solas de todas las cosas por amor de él, grandemente se enamora él de ella en esa soledad, también como ella se enamoró de él en la soledad, quedándose en ella herida de amor de él. Y así Él no quiere dejarla sola, sino que Él, también herido de amor de ella en

que es el refrigerio que tiene en el: i tambien se pone
debaxo de la sombra de su amparo i favor, que tanto
ella avia deseado, donde es consolada i refecionada sa-
broia i divinamente, segun ella dello se alegra en los
Cantares, diziendo: *Sub umbra illius, quem desiderave-*
ram, sed; & fructus eius dulcis gutturi meo, que quiere Cár. 2.3.
dezir: Debaxo de la sombra de aquel q̄ avia deseado
me asenté, i su fruto es dulce a mi garganta.

CANCION TRIGESIMA Quinta.

*En soledad vivia,
En soledad ha puesto ya su nido:
En soledad la guia
A solas su querido,
Tambien en soledad de amor herida.*

DECLARACION.

VA el Esposo profiguiendo i dando a entender el
côntento que tiene de la soledad, que antes que lle-
gase el alma a esta union sentia, i el que le da la so-
ledad, que de todas las fatigas i trabajos i impedimen-
tos agora tiene, aviendo hecho quieto i sabroso asienso
en su Amado, agena i libre de todas las cosas: i mo-
lestias dellas: i tambien muestra holgarle, de que esta
soledad, que ya tiene el alma, aya sido disposicion pa-
ra que el alma sea ya de veras guiada i movida por el
Esposo, lo cual antes no podia ser, por no aver ella
puesto

Página del comentario a la «Canción 35 [34A]»
del *Cántico espiritual* en *Obras espirituales* (Alcalá
de Henares, 1618) de san Juan de la Cruz.

la soledad que por Él tiene, Él solo la guía, entregándosele a sí mismo, cumpliéndole sus deseos, lo cual Él no lo hiciera en ella si no la hubiera hallado en soledad. Por lo cual el mismo Esposo dice de el alma por el profeta Oseas (2, 14): «*Ducam illam in solitudinem, et loquar al cor eius*»; que quiere decir: «Yo la guiaré a la soledad, y allí hablaré al corazón de ella». Y por esto que dice que «hablará a su corazón» se da a entender el darse a sí mismo a ella; porque hablar al corazón es satisfacer al corazón, el cual no se satisface con menos que Dios.

[*Cántico espiritual* [A], 14 y 34].

A LAS CARMELITAS DESCALZAS DE BEAS

Jesús sea en sus almas, hijas mías.

¿Piensan que, aunque me ven tan mudo, que las pierdo de vista y dejo de andar echando de ver cómo con gran facilidad pueden ser santas, y con mucho deleite y amparo seguro andar en deleite del amado Esposo? Pues yo iré allá y verán cómo no me olvidaba, y veremos las riquezas ganadas en el amor puro y sendas de la vida eterna y los pasos hermosos que dan en Cristo, cuyos deleites y corona son sus esposas: cosa digna de no andar por el suelo rodando, sino de ser tomada en las manos de los serafines, y con reverencia y aprecio la pongan en la cabeza de su Señor.

Cuando el corazón anda en bajezas, por el suelo rueda la corona, y cada bajeza la da con el pie; mas cuando el hombre «se allega al corazón alto» que dice David (Sal 63, 7), entonces es Dios ensalzado con la corona de aquel corazón alto de su esposa, con que «le coronan el día de la alegría de su corazón» (Cant 3, 11), en que tiene «sus deleites cuando está con los hijos de los hombres» (Prov 8, 31). Estas aguas de deleites interiores no nacen en la tierra; hacia el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquier otra llenu-
ra, y para que así la boca del apetito, no abreviada ni apretada con ningún bocado de otro gusto, la tenga bien vacía y abierta hacia aquel que dice: «Abre y dilata tu boca, y yo te la henchiré» (Sal 80, 11).

De manera que el que busca gusto en alguna cosa, ya no se guarda vacío para que Dios le llene de su inefable deleite; y así como va a Dios, así se sale, porque lleva las manos embarazadas y no puede tomar lo que Dios le daba. ¡Dios nos libre de tan malos embarazos, que tan dulces y sabrosas libertades estorban!

Sirvan a Dios, mis amadas hijas en Cristo, siguiendo sus pisadas de mortificación en toda paciencia, en todo silencio y en todas ganas de padecer, hechas verdugos de los contentos, mortificándose si por ventura algo ha quedado por morir que estorbe la resurrección interior del Espíritu, el cual more en sus almas. Amén.

De Málaga y de noviembre 18 de 1586. Su siervo, fray Juan de la t.

A LAS CARMELITAS DESCALZAS DE BEAS

Jesús María sea en sus almas, hijas mías en Cristo.

Mucho me consolé con su carta; págueselo nuestro Señor. El no haber escrito no ha sido falta de voluntad, porque de veras deseo su gran bien, sino parecerme que harto está ya dicho y escrito para obrar lo que importa; y que lo que falta, si algo falta, no es el escribir o el hablar, que esto antes ordinariamente sobra, sino el callar y obrar.

Porque, demás de esto, el hablar distrae, y el callar y obrar recoge y da fuerza al espíritu. Y así, luego que la persona sabe lo que le han dicho para su aprovechamiento, ya no ha menester oír ni hablar más, sino obrarlo de veras con silencio y cuidado, en humildad y caridad y desprecio de sí; y no andar luego a buscar nuevas cosas, que no sirve sino de satisfacer el apetito en lo de fuera, y aun sin poderle satisfacer, y dejar el espíritu flaco y vacío sin virtud interior.

Y de aquí es que ni lo primero ni lo postrero aprovecha, como el que come sobre lo indigesto, que, porque el calor natural se reparte en lo uno y en lo otro, no tiene fuerza para todo convertirlo en sustancia, y engéndrase enfermedad.

Mucho es menester, hijas mías, saber hurtar el cuerpo del espíritu al demonio y a nuestra sensualidad, porque si no, sin entendernos, nos hallaremos muy desaprovechados y muy ajenos de las virtudes de Cristo, y después amaneceremos con nuestro trabajo y obra hecho del revés, y, pensando que llevábamos la lámpara encendida, parecerá muerta; porque los soplos que a nuestro parecer dábamos para encenderla, quizá eran más para apagarla.

Digo, pues, que para que esto no sea, y para guardar al espíritu, como he dicho, no hay mejor remedio que padecer y hacer y callar, y cerrar los sentidos con uso e inclinación de

soledad y olvido de toda criatura y de todos los acaecimientos, aunque se hunda el mundo. Nunca por bueno ni malo dejar de quietar su corazón con entrañas de amor, para padecer en todas las cosas que se ofrecieren. Porque la perfección es de tan alto momento, y el deleite del espíritu de tan rico precio, que aun todo esto quiera Dios que baste. Porque es imposible ir aprovechando sino haciendo y padeciendo virtuosamente, todo envuelto en silencio.

Esto entendido, hijas: que el alma que presto advierte en hablar y tratar, muy poco advertida está en Dios. Porque, cuando lo está, luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquiera conversación, porque más quiere Dios que el alma se goce con él que con alguna otra criatura, por más aventajada que sea y por más al caso que le haga.

En las oraciones de Vuestras Caridades me encomiendo; y tengan por cierto que, con ser mi caridad tan poca, está tan recogida hacia allá, que no me olvido de a quien tanto debo en el Señor. El cual sea con todos nosotros. Amén.

De Granada, a 22 de noviembre de 1587. Fray Juan de la $\dagger$.

La mayor necesidad que tenemos es de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje, que él oye, sólo es el callado amor.

Sobrescrito. A Ana de Jesús y las demás hermanas Carmelitas Descalzas del convento de Beas.

[*Epistolario* VII y VIII].

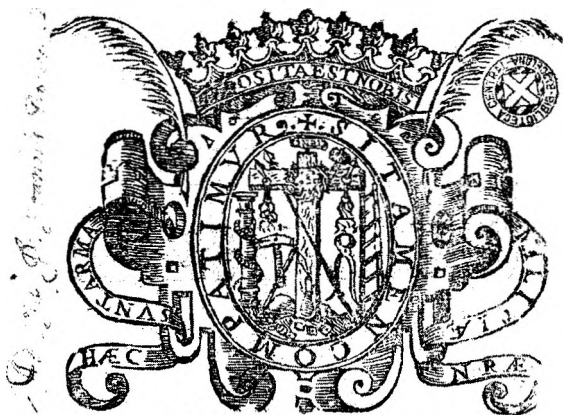
ANTONIO DE MOLINA

(h. 1550-1612)

Conocido por la Instrucción de sacerdotes (1608), obra que fue traducida a numerosas lenguas y que en su género se considera una de las principales de Occidente desde los tratados medievales, entre ellos De vita et regimine curatorum de Dionisio el Cartujo, Antonio de Molina nació en Villanueva de los Infantes (Ciudad Real). Terminados los estudios en Salamanca en el transcurso de 1581, y tras su ingreso en un convento burgalés, fue nombrado prior de Soria. El amor a la vida retirada, el ascetismo y el estudio le llevaron en 1589 a la cartuja de Miraflores, cercana a Burgos, donde pasó el resto de sus días. Es reseñable que los Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental (1613), sólo dos años después de su publicación, fueron traducidos al francés—durante el siglo XVII se reimprimió en Francia al menos ocho veces—, y en 1617 el libro vio asimismo la luz en una edición inglesa, prácticamente coetánea de una impresión en portugués. En 1634, Cesare Melloti la tradujo al italiano. Defensor del retiro y la pobreza, su obra encierra un elogio de la austeridad, pese a lo cual rechazó el rigorismo extremo que M. de Azpilcueta (m. 1586) proclamaba en Navarra.

EXERCICIOS
ESPIRITVALE
 DE LAS EXCELENCIAS, PRO
 VECHO, Y NECESSIDAD DE LA
 ORACION MENTAL, REDVZIDOS A
 doctrina y Meditaciones: sacador de los santos Padres
 y Doctores de la Iglesia. • •

POR EL PADRE DON ANTONIO DE
 Molina, Monge de la Cartuxa de Miraflores.
 DIRIGIDOS A NUESTRO GLORIOSO PADRE
 san Bruno, fundador de nuestra sagrada Religión.
 PRIMERA Y SEGUNDA PARTE.
Los tratados que contiene se dicen en la hoja siguiente



Con priuilegio de Castilla y Aragon.
 EN BURGOS, Por Juan Bautista Varesfo Año M. DC. XX
 A costa de Pedro Sanchez de Yaldimielson. (cau) delibros

Portada de los *Ejercicios espirituales, de las excelencias,
 provecho y necesidad de la oración mental* (Burgos, 1620),
 obra de Antonio de Molina.

DE LA MORTIFICACIÓN DE LA LENGUA

I

Sobre todo lo dicho de la mortificación de los sentidos exteriores, es importantísimo mortificar y refrenar la lengua, la cual, si no se mortifica, es increíble el daño que hace para la oración y para toda vida espiritual, como lo muestra bien clara la experiencia que por muy recogido y devoto que esté un hombre, en comenzando a hablar, si no es con grandísimo tiento y consideración, se queda seco y vacío; y lo que peor es: muy pocas veces en el hablar deja de haber algunos pecados si no es en hombres muy perfectos y considerados. Y aun los que lo son reconocen el daño que reciben hablando, y la necesidad que tienen de la guarda de silencio.

De lo cual es buen testigo el glorioso san Bernardo, el cual, con ser tan recatado y callado, confiesa humildemente de sí, que jamás abrió la boca para hablar que no incurriese algún pecado, y que su lengua estaba llena de toda maldad y le había hecho más daño que todos los miembros de su cuerpo, que casi es lo mismo que dijo el apóstol Santiago (Iacob 3): «Que la lengua es universidad de maldades». Y el Sabio lo confirma diciendo (Prov 10): «Que en el mucho hablar nunca faltan pecados». Y en otro lugar (Prov 25): «Que así como la ciudad sin guarda de muros esté muy sujeta a los enemigos, así lo está el hombre que no se refrena en hablar». Y el apóstol Santiago añade (Iacob 2): «Que el que piensa que es religioso y no refrena su lengua, crea que es vana toda su religión».

Por esto ha sido regla generalísima de todos los santos que han enseñado la vida espiritual, que para aprovechar en ella es necesario el hombre ser muy callado y escaso de palabras,

de manera que no hable sino las que fueren de precisa obligación. Y como dice el Espíritu Santo (Eclo 21): «Que tenga un peso con que pesar las palabras antes que salgan de la boca, para ver si son necesarias o no». Particularmente es esto más necesario a los principiantes y hombres mozos, a los cuales aconseja el mismo Espíritu Santo (Eclo 32) que si no es en su propia causa nunca hablen, y que entonces apenas, y con dificultad, respondan después de preguntados dos veces.

Y san Buenaventura absolutamente les pone perpetuo silencio, diciendo: «Que los mancebos nunca han de hablar». Y lo mismo aconseja san Vicente Ferrer en el *Tratado de la vida espiritual*, diciendo: «Que los mozos totalmente no hablen si no fueren preguntados de alguna cosa necesaria; y que a los que no lo fueren, no deben responder». Y por nombre de mozos o mancebos siempre se han de entender los principiantes en la vida espiritual, hasta que estén en ella muy ejercitados y aprovechados, aunque en edad sean viejos.

La razón de este rigor con que los santos encargan el silencio, y del que muchos de ellos de hecho guardaron, es porque pide tantas circunstancias el hablar bien, y requiere tanta circunspección para no exceder, que sin duda, como dice el *Contemptus mundi*, es más fácil callar del todo que hablar sin errar. Y así, para venir a saber hablar, cuándo y cómo conviene, es necesario aprender primero a callar de todo punto hasta estar el hombre bien señor de su lengua.

Pues conforme a esto, el que desea aprovechar en espíritu determínese con fuerte determinación de hacerse mudo (Eclo 28), y, como aconseja el Espíritu Santo, poner un freno en su boca para que no salga de ella palabra que primero no se registre y pese con el peso de la razón y se juzgue ser necesaria al servicio y gloria de Nuestro Señor, o al provecho del que la dice o del que la oye: porque en faltándole algo de esto es palabra ociosa y, por consiguiente, pecado; y de ella se ha de dar cuenta el día del Juicio (Mt 12), como lo afirma Cristo Nuestro Señor.

Por manera que, aunque no se hubiese de guardar otro rigor de silencio, sino abstenerse de hablar palabras ociosas, lo cual obliga generalmente a todos, sería necesaria gran circunspección y muy rigurosa guarda de la lengua por ser facilísimo incurrir en estas culpas. Pero el que desea aprovechar en espíritu y aspirar a la perfección, más que esto ha de procurar para adquirir la virtud del silencio y conservar la devoción y espíritu, y la paz y quietud interior. Para todo lo cual es necesario abstenerse muchas veces de hablar, aunque sean cosas lícitas y buenas, como afirma David, que lo hacía diciendo (Sal 38): «Enmudecí y humílleme, y abstúveme de hablar cosas buenas». De suerte que, como queda dicho, sólo hable las necesarias y precisamente obligatorias, y éstas con la mayor moderación y límite que pudiere: el cual ejercicio, si se toma con veras y buena diligencia, es de inestimable provecho para la oración y para todo el aprovechamiento espiritual.

II

Habiéndose pues encargado con tanto encarecimiento la mortificación de la lengua en hablar palabras ociosas, y aun las lícitas y buenas, dicho se está que con mucho mayor rigor y cuidado se ha de abstener el siervo de Dios de las ilícitas y viciosas, tomando el consejo del apóstol, que dice (Ef 4): «Palabra mala no salga de vuestra boca».

Cinco cosas que uno debe guardar en el hablar.

Lo primero: se debe guardar con extremado recato de toda mentira o especie de ella, aunque sea en cosas muy ligeras, y hablar simple y sinceramente la pura verdad, aunque por decilla se le haya de seguir algún grave daño. Y digo pura verdad para excluir varias verdades mezcladas, o dobladas, como unas palabras equívocas que tienen diversos sentidos, y el que las dice las entiende en uno, y el que las oye,

en otro: porque aunque en algunos casos sea lícito hablar de esta manera por algún gran provecho, o por evitar algún grave daño, pero eso es en casos muy raros y con gran causa; y hacerlo sin ella, y en el trato ordinario tiene mucho vicio y desdice grandemente la llaneza y simplicidad cristiana. Y así se debe evitar todos esos dobleces y simulaciones: porque como Dios es primera verdad, ámala mucho, y oféndele todo lo que desdice de ella.

Lo segundo: se debe mucho guardar de todo género de murmuración y detracción, de suerte que jamás hable de nadie sino para decir bien de él, o excusar el mal que otros dijeren; y esto se entiende aunque sea en cosas muy ligeras y de muy poca importancia, porque las que son de mucha ya se sabe que son culpas graves.

Lo tercero: ha de huir con mucho cuidado de porfiar con nadie, que es cosa muy perjudicial para el espíritu y para la paz interior y exterior, y hace muchos otros daños; y esto se entiende, aunque conocidamente tenga razón, que cuando no la tiene: claro está que es gran necesidad y vicio muy vituperable el porfiar; pero cuando la tiene, es muy loable virtud, en diciendo simplemente su razón dejar a cada uno sentir como quisiere.

Lo cuarto: no ha de contradecir a nadie sino fuere en caso de conocida necesidad y obligación, y entonces ha de ser con la modestia y moderación dicha.

Lo quinto: debe evitar todas las palabras pungitivas y que puedan dar enojo y pesadumbre a sus próximos, y por el contrario, toda lisonja y palabras de chocarrería y de cuentos de burla y de risa, y las que se llaman gracias y donaires. Todas las cuales, dice san Bernardo, que aunque en boca de los hombres del mundo se llaman burlas, pero que en boca de los sacerdotes y religiosos, y por consiguiente de todos los que pretenden ser espirituales, se deben tener por blasfemias y huirse como si lo fuesen. Porque toda esta guarda ha menester poner en la lengua el que desea aprovechar en el espíritu.

Cuando la necesidad obligare a hablar, preceda siempre la consideración a las palabras, las cuales, como dice san Bernardo, primero han de ir dos veces a la lima que una a la lengua. La voz ha de ser baja y blanda, no arrogante, alta, ni desentonada, ni tampoco melindrosa ni bemolada, ni con tonillo, sino humilde, simple y llana. Las palabras han de ser las menos y las más simples que ser pudiere; el hablar ni ha de ser apresurado ni tampoco muy espacioso, sino con medio sosiego.

Las cosas que ayudan para la mortificación de la lengua y guarda del silencio, son éstas:

Las cosas que ayudan para la mortificación de la lengua.

La primera: pedirlo a nuestro Señor, entendiendo que es don suyo, como lo dice el Espíritu Santo (Prov 16): «Del hombre es aparejar su alma, pero a Dios pertenece gobernar la lengua». Y así se debe usar muchas veces de aque-

lla oración de que usaba David (Sal xxx): «Poner, Señor, guarda a mi boca y puerta que cierre muy bien mis labios».

La segunda: considerar atentamente el silencio de Cristo nuestro Señor, especialmente en el tiempo de su Pasión, que delante de tantos jueces, entre tantas acusaciones, calumnias y falsos testimonios, entre tantas y tan fuertes ocasiones, fue tan extremado su callar que puso admiración al mismo juez. Y el profeta dice Él (Is 53): «Que estuvo como un cordero que le quitan el vellón sin abrir su boca».

La tercera: amar la soledad y huir con toda diligencia y cuidado todo el trato y conversación de los hombres, y todas las ocasiones de hablar; y acostumbrarse a tratar a solas consigo y con Dios, y entretenerse con la lección de los libros santos. El cual aviso, no sólo es importantísimo para la guarda del silencio, sino para todo el ejercicio de oración y para toda la vida espiritual, trato interior y guarda del corazón. Y por eso los santos amaron y procuraron tanto la soledad, y huyeron con tanto extremo el trato de los hombres.

[*Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental, reducidas a doctrina y meditaciones*, I, capítulo 14].

LUIS DE LA PUENTE

(1554-1624)

Luis de La Puente, que había nacido en Valladolid y cuyo padre era miembro de la cancillería real, solía decir que su larga dedicación a la escritura espiritual era un modo de compensar la imposibilidad de prestar directamente ayuda al prójimo, cosa que apenas podía cumplir a causa de la precaria salud, al parecer minada por el reumatismo. Aunque estudió en la universidad de su ciudad natal y se formó teológicamente en el Colegio de San Gregorio, donde tuvo el privilegio de contar con Domingo Báñez como maestro, su empeño siempre se vio mediatizado, cuando no truncado, a causa de los dolores físicos que con el tiempo le obligaron a renunciar a los cargos, el último de ellos en 1601, cuando era rector del citado colegio vallisoletano.

Su trayectoria le había llevado a ser profesor de teología —escribió tres volúmenes de comentarios a la Suma teológica de Tomás de Aquino, hoy perdidos—, a estudiar bajo el magisterio de Baltasar Álvarez y de Francisco Suárez, y a ejercer como maestro espiritual en Villagarcía, más tarde en Salamanca y de nuevo en Valladolid, en el Colegio de San Ambrosio. Entre 1582 y 1585 enseñó filosofía en León. Años antes, posiblemente en 1578, había pedido a sus superiores, sin éxito, unas misiones en Japón. Inclinado hacia una vida de mortificación, cuidaba, siendo muchacho, a los enfermos del hospital de Esgueva, y se dice que, habiendo entrado ya en la Orden de san Ignacio, viajaba como un «miserable criado», y que «vestía traje vil» y tenía para consigo una extrema vigilancia. Al parecer, tras muchos años sin ver a su madre, cuando el encuentro se produjo no osó levantar la vista ni hablar, tan «desasido estaba de la tierra y los afectos».

GVIA ESPIRITVAL,
QVE ESCRIUIO EL VENERABLE
PADRE LUIS DE LA PVENTE,
DE LA COMPAÑIA DE IESVS.

EN LA QVAL SE TRATA DE LA ORACION,
y contemplacion. De las divinas visitas, y gracias
extraordinarias. De la mortificacion, y obras
heroicas que las acompañan.

DEDICADA POR TRES HVMI LDES DEUOTOS
á la Santísima Trinidad, Padre, Hijo, y Espíritu Santo.

DIVIDESE EN DOS TOMOS, ENMENDADA DE MVCHOS
yerros en esta nueva impresion, y añadidos los auisos, y sentimien-
tos Espirituales de dicho Autor, y vn Epítome de su vida.

TOMO PRIMERO.

Año



1676.

CON LICENCIA.

En Valencia, en la Imprenta del Reyno.

Luis de La Puente, *Guía espiritual* (Valencia, 1676).

Durante largos períodos ayunaba y se alimentaba de hierbas, y apenas bebía agua «para resistir con gusto a los ardores de su excesiva sed». La soledad y constancia de su literatura permitieron, cosa extraña en su tiempo, que viera publicadas en vida, y en varias ediciones, algunos de sus escritos más importantes. Así, las Meditaciones, que dejaron una estela no-

table y que alcanzó a un maestro como Francisco de Sales, fueron impresas sucesivamente en Francia en 1609, 1610 y 1611, mientras que las ediciones de Valladolid (1605, 1607 y 1613) y Barcelona (1609) merecieron una aceptación extraordinaria. Le siguieron las impresiones de Colonia (1611-1612), Augsburgo (1615-1617) y Roma (1620). Con todo, el mayor suceso, fuera de toda expectativa entonces, lo protagonizó la Guía espiritual, que La Puente publicó en Valladolid en 1609 y amplió e imprimió en esa misma ciudad cinco años después. Pero antes, en su primera versión, había sido ya traducida al francés por diversos editores parisinos. Durante el siglo XVII vio la luz en Lovaina, Bolonia, Roma, Lyon, Colonia, lo que da una idea de la favorable recepción de este libro en el que se vislumbran las huellas de autores griegos como Diadoco, Basilio, Clímaco y Crisóstomo, y los de Buenaventura, Bernardo y Tomás de Aquino en la Edad Media. Asimismo, tiene una reveladora presencia en sus escritos el Pseudo Dionisio Areopagita, del mismo modo que se hace patente la autoridad de Juan Gerson. Escribió una excelente obra biográfica, Vida del P. Baltasar Álvarez (1615).

DE LA ADORACIÓN Y REVERENCIA EXTERIOR Y POSTURA DEL CUERPO, Y EL MODO DE PRACTICARLA EN LA ORACIÓN

Aunque Dios nuestro Señor principalmente ha de ser adorado con el espíritu y verdad, también quiere que este espíritu y esta verdad se manifiesten por señales exteriores (D. Tom. 2. 2. q. 74): con las cuales queda entero y perfecto el acto de religión, que llamamos adoración, ofreciendo a Dios no solamente el espíritu sino el cuerpo en testimonio de su infinita excelencia, y esta reverencia del cuerpo notablemente ayuda a la del espíritu y al fervor de la misma oración: porque, como dice san Agustín (lib. *De cura pro mortuis agenda*, cap. 5, tom. 4), hincar las rodillas, extender las manos, postrarse en la tierra, y otras semejantes humillaciones no se hacen para descubrir a Dios lo que está en el corazón, porque Él bien lo sabe, sino para que el corazón se mueva a orar con mayor humildad y fervor, porque el afecto del corazón, que procedió a estas cosas, crece mucho más con ellas.

[...]

Porque en este último caso, de cualquier modo que te hallare la divina inspiración, no has de dilatar la oración ni andar a buscar lugar donde te hiques de rodillas o te postres, porque la misma moción de Dios suele causar entonces una soledad interior y un oratorio quieto donde ores, olvidándote del lugar donde estás y de la compostura del cuerpo que tienes. Y si te divirtieses a buscar otro lugar y otro modo de composición, quizá se pasaría aquella inspiración, y perderías el fruto de ella.

Y según esto, si esta moción de Dios te cogiere en la cama, como a Ezequías, o en la cárcel aherrojado con cadenas y gri-

llos como Manasés, o en la plaza cercado de mucha gente como a Susana, o en la mesa sentado en buena conversación, como a santa Escolástica, no hay para qué buscar otro lugar ni otra mudanza (Ez 1; Núm 25; Ecl 14; Núm 14), sino (como decíamos de los santos cuatro animales) allí para y encoge tus alas, recoge tus sentidos, entra dentro de ti mismo y no dejes pasar aquella partecica del buen día que se entra por tu casa.

Aunque no por eso negamos que será bien recogerte a un lugar secreto, si hay comodidad para ello, sin peligro de perder la oración: porque también no has de ser tan tímido que pienses se ha de perder por sólo menearse, pues quien comenzó la visita, porque quiso, puede proseguirla como quisiere.

I

Fuera de estos casos, dice san Agustín, cuando tú mismo te incitas a orar, has de procurar aquella compostura del cuerpo que más te ayude para el recogimiento interior (Ioan Gerson *ubi supra Consider.* 9), y para moverte a mayor devoción y reverencia de la divina Majestad (cuando la obediencia o constitución no señala lo que se ha de hacer); pero es bien inclinarte a la mejor en la forma que se irá declarando. Primeramente, en entrando en la presencia de Dios para orar, es bien hincar las rodillas en tierra o postrarte del todo, reconociendo el polvo que eres de tu cosecha, y la infinita Majestad de Dios que te sacó de esta nada.

[...]

Y cuando hay distracción, o sequedad, o somnolencia, es buen modo de orar por genuflexiones breves y muy frecuentes, haciendo con cada una alguna adoración interior, o alguna breve petición o algún otro afecto de oración, al modo que lo hacía el santo Simeón (*In Historia* sect. 26) en su columna, hincando las rodillas hasta juntar la cabeza con la tierra y levantándose luego; y, tornado de ahí a otro poco, ha-

cer lo mismo. Y de este un compañero de Teodoro esto contó 1244 genuflexiones, hasta que de cansado lo dejó. Y de san Bartolomé (*In Vita.*) se dice que cien veces al día, y otras tantas a la noche hincaba las rodillas para orar, y es de creer que oraba con las oraciones que llaman jaculatorias, breves, pero fervorosas.

[...]

El otro modo de orar paseándose no se ha de usar tampoco si no es por las mismas causas, como advierte Gerson, alegando el dicho del filósofo que decía: «Con la quietud se hace el hombre sabio» (Gén 26; Núm 93). Aunque algunas veces ayuda este modo de ejercicio quieto: saliéndose, como dice de Isaac, a meditar por el campo o en otro lugar solitario (Tim 2; Núm 8. en el c. 20). Y es bien acostumbrarse a todo para cumplir mejor el consejo que da san Pablo de orar en todo lugar, como después veremos.

II

A esta reverencia exterior pertenecen otras cosas más menudas que ayudan a la interior, y la falta de ellas es algún modo de irreverencia que derrama la oración: de las cuales hace una suma san Buenaventura procediendo por todas las partes del cuerpo. Las principales son tener la cabeza descubierta, si no es por manifiesta necesidad de cubrirla, porque, como dijo san Pablo (Cor 11; Núm 4): El varón que ora cubierta la cabeza, «*deturpat caput suum*», hace una cosa indecente a sí mismo y propia de las mujeres, a quien por la decencia se les permite esto.

Item, tener los ojos quietos pero no dormidos, porque como es grande irreverencia dormirse en la oración, también lo es derramar la vista a mirar lo que pasa, y un descuido de estos costó hartas lágrimas a santa Catarina de Siena. *Item*, cuando se reza vocalmente, hablar despacio y con gra-

vedad, porque si sería irreverente hablar muy apriesa con un príncipe, ¿cuánto más con Dios? Y no lo es menos hacer demasiado estruendo con escupir o toser si no es a más no poder. Lo cual encarece mucho san Ambrosio (lib. 3, *De virginibus*) contando un milagro de un santo sacerdote: que, estando en oración con todo el pueblo, le impedía el ruido de las ranas, y en el nombre de Dios las mandó callar, y al punto callaron. «¿Callan, dice, las ranas en los charcos, y hacen ruido los hombres en los templos?». El animal sin razón tiene reverencia a la oración que no conoce, y el hombre que la conoce, ¿no tendrá respeto a la religión?

El otro mancebo tuvo tanto respeto a Alejandro cuando sacrificaba, que se dejó quemar el brazo con una brasa que saltó del sacrificio, sin moverse ni dar gemido. ¿Y tú no tendrás tanto respeto a Dios que reprimas en su presencia estos ruidos impertinentes? Lo dicho es de san Ambrosio, a lo cual añade san Buenaventura que en lo público también se ha de escuchar el ruido de los labios, a modo de silbo. Necia, dice, es la oración que, siendo una, impide muchas, y siendo tibia impide otras mejores. Y los monjes antiguos, aunque se juntaban muchos a orar en un lugar, oraban todos, dice Casiano (lib. 2. c. 10), con tanta quietud y silencio, como si allí no hubiera alguno, y ningún ruido se oía, si no es que con el fervor del espíritu saliese sin advertirlo algún suspiro o gemido del corazón.

[...]

DE LAS VISITAS Y HABLAS INTERIORES DE
DIOSEN LA ORACIÓN, DE SUS MARAVILLOSAS
PROPIEDADES, EFECTOS Y CAUSAS, Y DE LOS
MEDIOS PARA NEGOCIARLAS

Pues hemos tratado del modo como nosotros visitamos y hablamos a Dios nuestro Señor en la oración, poniéndonos en su presencia y tratándole con familiaridad, razón es que declaremos el modo como el mismo Dios nos visita y habla en ella. Porque, como arriba se dijo, el trato familiar de la oración es coloquio y razonamiento entre Dios y el alma, trabando los dos amigable conversación; y la buena dicha del alma está en que Dios la hable al corazón, porque, como dice David (Sal 84, 9), cuando habla dentro de nosotros todo lo que dice es paz, justicia y santidad para el pueblo de nuestras potencias. Y su costumbre es hablar a los que le oyen, porque es muy comedido y habla con quien le habla, y tiene conversación con el sencillo, responde a lo que le pregunta y pregúntale para que le responda, como se ve en los coloquios que tuvo con Job, y por los que se cuentan en el libro de los Cantares.

Y por consiguiente las hablas de Dios no interrumpen la oración, antes la afervoran y ayudan a que prosigan, al modo que dos amigos van cebando la conversación, oyéndose y hablándose a veces uno a otro. Y de aquí es que en la oración no hemos de ser tan importunos en hablar, que no paremos un rato, como quien escucha y oye lo que Dios puede decirle e inspirarle, como los pobres que, en habiendo representado su necesidad y pedido su limosna, callan y esperan a que se la den.

Y este callar no es estar ociosos, sino asistir con una viva atención a la presencia de Dios, con actos de fe y confian-

za, esperando su misericordia y el don interior que le pedimos. Al modo que decía el profeta Habacuc (Hab 2. un. 1): «Subireme a la atalaya de la oración, y allí estaré con firmeza contemplando»: «*Vt videam quid dicatur mihi*», «para ver lo que Dios me dice, y lo que responderé si me arguyere». Porque suele hablar Dios de muchas maneras, exhortando, enseñando, consolando y re reprendiendo, y siempre he de estar alerta para ver lo que me dice, y cómo tengo de responderle, aprovechándome de su enseñanza, alentándome con su consuelo y aceptando su corrección.

Pero tiene misterio, como advierte san Gregorio (lib. 8. *Mora*. c. 2. & lib. 2. c. 24.) aquella palabra: «*Vt videam*», para que vea. Porque dado caso que la voz no se ve, porque no es objeto de la vista sino del oído, mas las palabras interiores de Dios no solamente se oyen, sino también se ven, porque traen consigo grande luz celestial que da la inteligencia de ellas con suma presteza, como los ojos en un momento ven las cosas que tienen presentes, porque nuestro Señor con una sola palabra interior en un instante descubre más verdades que los hombres pueden enseñarnos en muchos años.

Y también porque en el trato con Dios el oído engendra vista (Job 42, 5), y por los efectos maravillosos que causan sus palabras, vemos y conocemos al Señor que nos visita y habla con ellas. Y en esto propiamente consiste la visita de Dios, el cual como está presente en todas las criaturas, según que arriba se dijo, solamente se dice venir de nuevo y visitar a sus amigos cuando les descubre que está con ellos, comunicándoles tales dones que por ellos conozcan la asistencia y presencia que tiene dentro de sus corazones.

[*Guía espiritual* I, capítulos IX y XX].

DE LOS MODOS EXTRAORDINARIOS DE ORACIÓN MENTAL Y DE LAS MUCHAS MANERAS COMO DIOS SE COMUNICA EN ELLA

[...]

Estos caminos en general son dos: uno ordinario que abraza los modos de oración de que hasta aquí hemos tratado. Otro extraordinario, que abraza otros modos de oración más sobrenaturales y especiales (*Vide* D. Th. 2, 2. q. 117. art. 1. ad. 3. Es D. Isid. et art. 3. et q. 175. art. 1. et. 2 ad 1. et 2.), que llamamos oración de quietud o silencio, con suspensiones, éxtasis o raptos, con figuras imaginarias de las verdades que se descubren, o con sola la luz intelectual de ellas; con revelaciones y hablas interiores, y con otros innumerables modos que tiene Dios de comunicarse a las almas, de los cuales no se puede dar regla cierta, porque no tiene otra regla que el magisterio y dirección del Soberano Maestro que los enseña a los que quiere y como quiere.

Porque tales modos de oración no han de ser pretendidos ni procurados por nosotros, so pena de ser soberbios o presuntuosos, y por el mismo caso indigno de ellos, antes cuanto es de nuestra parte hemos de rehusarlos con humildad por el peligro que hay de ser engañados de Satanás, transfigurado en ángel de luz. Pero cuando Dios los comunicare, hanse de recibir con humildad y agradecimiento, y con grande cautela y prudencia, siguiendo algunos avisos que iremos dando en este libro.

[...]

Mas para que tengamos alguna luz de estos modos extraordinarios y maravillosos que tiene Dios de regalar las almas y comunicárseles en la oración mental, apuntaré algunos en que también se tocan algunas cosas que pasan ordinaria-

mente por todos, y es bueno saberlas, y ayudarán para entender un modo de oración ordinario por aplicación de los sentidos de que después hemos de tratar.

Para cuya declaración advierto que, como el cuerpo tiene sus cinco sentidos exteriores con que percibe las cosas visibles y deleitables de la vida, y toma experiencia de ellas, así el espíritu con sus potencias de entendimiento y voluntad tiene cinco actos interiores proporcionados a estos sentidos, que llamamos ver, oír, oler, gustar y tocar espiritualmente, con los cuales percibe las cosas invisibles y deleitables de Dios y toma experiencia de ellas. De donde nace la noticia o conocimiento experimental de Dios, que excede incomparablemente a todos los conocimientos que proceden de nuestros discursos. Así como se conoce mucho mejor la dulzura de la miel (Ex Casia. *Collat.* 12. cap. 13) gustando un poco de ella que haciendo grandes discursos para conocerla (Ex Gerson 3. p. *Tract. de mística teologia*, c. 2. *De divinis nominibus.*); y así por estas experiencias se alcanza la teología mística, que es la sabiduría y ciencia sabrosa de Dios, al modo que dice san Dionisio del divino Hierotheo, que conocía las cosas divinas no sólo por la enseñanza de los apóstoles, ni sólo por su industria y discurso, sino por afición y experiencia de ellas, la cual se ensalza por medio de estos cinco sentidos interiores, de los cuales hace mucha mención la sagrada Escritura y los santos Padres, especialmente san Agustín (Aug. lib. 10. *Confes.* et lib. *De spiritu et anima*, c. 9.), san Gregorio, san Bernardo y otros, cuyos dichos trae largamente san Buenaventura en el tratado de los siete caminos de la eternidad, en el camino sexto, de quien tomaré algo de lo que aquí dijere, presuponiendo que, como dice el glorioso san Bernardo: «*In huiusmodi non capit intelligentia, nisi quantum experientia attingit*»: En muchas cosas de estas no alcanza la inteligencia más de lo que percibe la experiencia, y por esto iré también apuntando casi la que tienen todos.

Primeramente, Dios nuestro Señor se comunica algunas

veces por vista espiritual con sus ilustraciones, comunicando al entendimiento un modo de luz tan elevada, que por ella, como otro Moisés, mira y respeta al invisible como si le viera (Heb 11, 27). Y aunque se queda con la virtud de la fe, más queda tan ilustrada y perfeccionada cerca de sus misterios que parece otra.

Esta vista suele andar acompañada con un modo de alegría espiritual, que se llama júbilo, dando como saltos de placer y gozo por la novedad de las divinas grandezas que ha visto, conforme a aquello que está escrito en Job (33, 26): «Hará oración a Dios, y aplacárale, y verá su rostro con júbilo».

A este modo de contemplación o vista interior nos convida el mismo Señor diciendo (Sal 45, 11): «Quietaos, y ved que yo soy Dios»; que es decir: cesad de pecados y desocupaos de negocios terrenos, y atended con cuidado a la consideración de mis obras y vendréis a ver con grande luz que yo solo soy Dios, glorioso entre las gentes y ensalzado en toda la tierra.

[...]

El segundo modo de comunicarse nuestro Señor es por el oído espiritual, hablando dentro del alma con sus inspiraciones unas palabras interiores, vivas y eficaces, y a veces tan distintas como las que se oyen con los oídos del cuerpo, con las cuales enseña alguna verdad o descubre su voluntad con tanta eficacia, que aficiona al cumplimiento de ella. Y a veces (Cant 5, 6), como dice de sí la Esposa, el alma se ablanda, entenece y derrite en amor de Dios; y la que tenía el corazón triste, desmayado, helado y duro para las cosas espirituales, con una de estas palabras interiores en un momento se pone alegre, confiada, encendida y blanda para lo que Dios quiere hacer de ella.

Y aunque estas palabras interiores suelen venir de un modo tan extraordinario, que solamente es conocido del que las oye, pero de otro modo ordinario pasan por todos, y se llaman inspiraciones porque, como dice el glorioso doctor san Agustín (lib. *De triplici habitaculo*), la interior habla de

Dios nuestro Señor es una secreta inspiración, por la cual invisiblemente descubre al alma su voluntad o su verdad. Con esta habla a los justos y a los pecadores, y más a menudo a los muy espirituales, y los enseña, corrige reprende o exhorta, consuela y mueve a las obras de virtud y perfección. Y así David (Sal 84, 9), como tan experimentado en sentir estas inspiraciones e impulsos divinos, decía: «Oiré lo que hablará el Señor en mí», deseando que Dios le hablase y mostrándose aparejado para cumplir lo que le dijese.

Estos dos modos de oración o contemplación por vista y oído espiritual tocó el santo Job (42, 5) cuando dijo a Dios: «Con el oído te oí, y ahora mi ojo te ve». En lo cual da a entender, como apunta san Gregorio (lib. 33. *Mort.* c. 4), que es más noble modo de conocer a Dios por la vista interior que por el oído, porque el oído tiene más de oscuridad con las tinieblas de la fe, y la vista más claridad mirando a Dios más de cerca y como más presente. Aunque otras veces en la escritura se declara la suprema contemplación por modo de oído, como veremos en la introducción de la tercera parte.

El tercer modo de comunicarse con Dios interiormente es por el olfato espiritual, infundiendo en el alma un olor y fragancia de las cosas espirituales tan suave que conforta el corazón y le aviva para pretenderlas y buscarlas, corriendo, como se dice en el libro de los Cantares (Cant 1, 5), tras el olor de suavísimos ungüentos. Y el glorioso evangelista san Juan, como tan experimentado en este trato interior con Dios, solía decir: «*Odor tuus, Domine, excitabit in nobis concupiscentias aeternas*» (Ex. D. Bonav. sup. dist. 6): Tu olor, Señor, despertó en nosotros deseos y aficiones eternas.

Olor llama un sentimiento muy espiritual de las cosas eternas que no vemos y creemos y esperamos alcanzar, del cual proceden fervorosos actos de esperanza con deseos encendidos de pretenderlas, y un aliento y esfuerzo grande por para poner los medios posibles por alcanzarlas con una grande alegría, que el apóstol san Pablo (Rom 12, 12) llama gozo en

la esperanza; porque como los perros por el olor siguen la caza con gran ligereza y gusto, y no paran hasta llegar al lugar donde está, y, si pueden, hacen presa en ella, así las almas que en la oración reciben este sentimiento y olor de la divinidad de Dios nuestro Señor, y de su sacratísima humanidad, de su caridad y bondad, y las demás virtudes, corren con gran fervor y diligencia en la pretensión de las cosas eternas que han olido, y no paran hasta poseerlas del modo que pueden en esta vida con esperanza de poseerlas enteramente en la otra. De lo cual tenemos algún indicio en las personas a quien Dios llama vida religiosa, y les da algún sentimiento y olor de la suavidad, seguridad y santidad que hallarán en ella, por lo cual atropellan mil dificultades y no descansan hasta alcanzar lo que desean. Y por esta misma causa dice san Pablo (2 Cor 2, 15) que los justos son buen olor de Cristo nuestro Señor, porque sus esclarecidos ejemplos nos confortan y mueven a seguirlos y a imitar a Cristo, de quien ellos principalmente proceden.

El cuarto modo de comunicarse Dios nuestro Señor es por el gusto espiritual, comunicando al alma tanto fervor y dulzura en las cosas del espíritu, que le parecen desabridas las de la carne. Y como dice David (Sal 83, 3), la misma carne juntamente con el espíritu se alegra en Dios vivo y en todas sus cosas; y por la experiencia de esta dulzura, y de sus maravillosos efectos, viene a conocer la grandeza de Dios, la excelencia de su ley, de las virtudes y premios celestiales. Por lo cual dijo David (Sal 30, 20): «Gustad y ved cuán suave es el Señor», es decir, si gustáis quien es Dios, y las obras que dentro de vosotros hace, por este gusto conoceréis cuán suave es, cuán bueno, cuán sabio, cuán poderoso, cuán liberal y misericordioso. Y de la misma manera podemos decir: gustad y ved cuán suave es su yugo y su ley; cuán suave es la obediencia y la humildad; la paciencia, templanza, castidad y caridad, porque cada virtud tiene su propia dulzura.

[...]

El quinto modo de comunicarse Dios es por el tacto espiritual tocando con sus inspiraciones amorosas lo más íntimo del corazón, y juntándose el mismo Señor con el alma con tal blandura y afición que no se puede explicar si no es por las semejanzas de que hace mención el libro de los Cantares, las cuales dejo porque nuestra grosería no se deslumbre con tanta ternura. Pero todas van a parar en lo que dice el apóstol san Pablo (1 Cor 6, 17), que quien se junta con Dios se hace un espíritu con Él, porque Dios interiormente le abraza con los brazos de su caridad y le regala dándole interiores testimonios de su presencia, del amor que tiene y del cuidado que tiene de él con grandes señales de paz y amistad muy familiar. Y quien se siente así favorecido se abraza con el mismo Dios, con los brazos del amor, diciendo lo que dice la Esposa (Cant. 3, 4): «Tenerle he, y no le dejaré». Aquí se ejercitan los coloquios tiernos, las peticiones con gemidos inenarrables y los actos que llaman anagógicos, muy elevados en materia de espíritu, los cuales concede nuestro Señor de su bella gracia a quien quiere; pero no se han de pretender, sino recibir cuando se dieren, como ya se ha dicho.

[...]

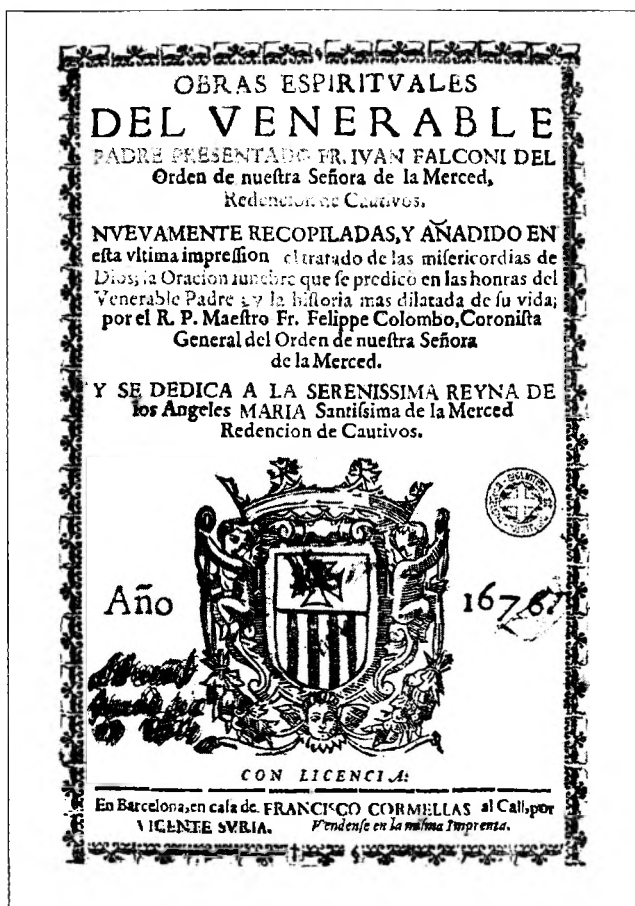
[*Meditaciones espirituales*, Introducción, XI].

JUAN FALCONI

(1596-1638)

Implicado en las controversias quietistas, fue miembro descendiente de la familia real francesa por línea bastarda. Nació en Fiñana (Almería), donde la presencia morisca era muy notable. Ya adolescente, se le encuentra en Madrid en el año de 1611. En ocasiones se ha referido a este mercedario como uno de los cercanos antecedentes de Miguel de Molinos. Éste le cita en la Guía espiritual, y sin duda debió de influirle en la petición del continuo requerimiento de quietud y la insistente defensa de la oración «mental e interior». También en sus escritos, tanto Falconi como después Molinos coinciden en establecer la verdadera diferencia entre los contemplativos y los alumbrados, y lo hacen con argumentos muy similares. Las obras de Falconi, y de manera sustancial las Cartas, que fueron ampliamente difundidas en Italia y Francia, tuvieron una incidencia directa en madame Guyon, cuya edición en Grenoble de Moyencourt (1685) incorpora la Carta primera de Falconi a modo de opúsculo, costumbre que se extendió a muchas otras ediciones de esta mística francesa, amiga de Fénelon.

La Cartilla segunda para leer en Cristo sueltamente (1628) fue asimismo traducida al francés y al italiano—esta última se atribuyó a Nicola Balducci—. Una edición, aparecida en Roma en 1680, pasó a formar parte del Índice de libros prohibidos en 1688. Curiosamente, se imprimió en los talleres de Miguel Hércules, de cuya imprenta había salido pocos años antes la Guía espiritual de Molinos. Existía otra traducción a cargo de Giuseppe de Melandogno, al parecer más exacta que la de Balducci. Los nombres de san Agustín, san Bernardo y san Buenaventura, Tomás de Aquino, Tauler, Ruysbroeck, Gerson, Dionisio el Cartujano, Tomás de Villanueva, Alonso Rodríguez,



Juan Falconi, *Obras espirituales* (Barcelona, 1676).

Pedro de Alcántara y, principalmente Blosio, son las autoridades que con mayor frecuencia modelan las páginas de Falconi, pero también, y sobre todo, entre sus grandes inspiradores están Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna, sin olvidar los que le influyeron directamente a través de la enseñanza: Francisco Zúmel—que Zurbarán retrató entre 1631 y 1640—, y su también maestro y amigo Mateo de Villarroel (muerto en

1635), con quien siempre mantuvo largas y profundas conversaciones desde su encuentro en el centro mercedario de Burceña, en Vizcaya.

Éste publicó un interesante y breve tratado titulado Reglas muy importantes para el ejercicio de la frecuente oración y comunión (1630), que, reimpreso en 1660, fue retenido por la Inquisición. La obra se reproduce como opúsculo a la edición moderna de las Cartillas. Insuficientemente conocido, Falconi fue un penetrante teólogo e intelectual que, después de ejercer el magisterio en Valladolid y Segovia—donde trabó una buena amistad con Tirso de Molina—, renunció a su cátedra de Alcalá de Henares para dedicarse al apostolado y a una vida de recogimiento. Muchos capítulos de las Cartillas—que revelan la impronta de los Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental (1613) de Antonio de Molina—, demuestran una magnífica exposición de los temas y, por lo ilustrativos, son de especial interés los ya comentados que conciernen a la diferencia habida entre los contemplativos y los alumbrados.

QUE CUANDO SE LEVANTAN DE LOS RATOS PARTICULARES DE ORACIÓN NO SE HAN DE DESPEDIR DE DIOS, SINO PROCURAR ANDAR SIEMPRE EN SU PRESENCIA, Y QUE ESO ES FÁCIL POR LO MENOS CON EL DESEO

Y adviértote que cuando te levantares de estos ratos particulares de oración, o de las horas que tienes señaladas para eso, que no te despidas de Dios, ni hagas cuentas que acabas para olvidarte lo demás del día de Él, sino haz cuenta que el levantarte de aquel rato no ha de ser para dejar la memoria de Jesucristo, sino mudar el modo no más, y si antes lo considerabas estando quieto, y a solas, que yéndote de allí, vayas también considerando en tus ocupaciones lo mismo que antes considerabas, u otro misterio acerca de Cristo y de su Pasión, u otra cosa de Dios, o de tu miseria; y con estas consideraciones buenas has de andar ocupado todo el día y procurar andar en su presencia, y por lo menos desearlo siempre: que este deseo sólo y ese ansia de andar en Dios es altísima cosa, y es presencia de Dios, aunque la memoria, ni el pensamiento no estén actualmente fijos en Dios.

Y cuando no aciertes a hacer consideración alguna buena, ni de la Pasión, ni de tu miseria, ni de otra cosa, recuperarás a falta de eso, y con muy gran ganancia (y aún quizá mayor) con andar todo el día y todas las horas diciendo interiormente jaculatorias y palabras deseosas de Cristo, nuestro bien, como decirle: «Doleos de mí, Señor», y de allí a medio cuarto de hora y menos otra palabra: «Señor no os ofenda yo en nada por vuestra misericordia»; y de allí a otro poco, otra: «¡Oh quién no os hubiera ofendido jamás! Propongo no hacerlo»; y otras a esta traza, como atrás se dijeron; y así a ratos andar todas las horas del día hablando interiormente con

Dios, o con la boca o con el corazón sólo, como quien trae pastillas de boca en ella, que de cuando en cuando, en acabándose una, toma otra; así, en habiendo dicho una jaculación, y pasado un ratico, decir otra, y de allí a poco otra, que esto es una cosa facilísima y de gran consuelo y alivio para las penalidades ordinarias de esta vida.

Y de hacer esto no hay que dar excusa, ni hay ocupación en que no se pueda hacer. Y está muy advertido, que aunque te sientas seco y sin ninguna gana de decirle algo a Dios, sino que parece que no se te levanta el corazón para cosa buena, que no por eso dejes de usar de esas jaculaciones, aunque sean fríamente dichas y aunque te parezca que no te entra de los dientes adentro, que aunque sea de ese modo te será de mucho provecho y el tiempo te lo dirá. No hay sino proseguir siempre, aunque estés desganoado, que no hay que aguardar a la gana para esto, como al enfermo, que, aunque come con hastío y reventando, con todo eso le sustenta la comida mal o bien pasada: así a la persona desganoada en las cosas de Dios y enferma con pecados y miserias le será sustento y vida el andar comunicando con su Majestad a todas horas. Que quien se refriega a menudo con unos guantes de ámbar, ¿cómo puede dejar de oler a ámbar? Así, quien comunica mucho con Dios a menudo, ¿cómo puede dejar de pegársele algo de Dios y de oler a Él?

[*Cartilla primera*, II, capítulo 6].

entiendes que es pedirte limosna. ¿Pues eres tú más discreto que Dios? Luego, en poniéndote delante de Él, ya tendrá entendido que le pides misericordia.

RESPÓNDESE A LOS QUE DICEN NO SABEN DAR GRACIAS A DIOS EN LA ORACIÓN

Otros dicen no sólo no sé pedir a Dios, pero ni aun darle gracias, ni conocer las mercedes que me hace. Digo que si no tienes palabras para darle gracias, que le des corazón, le resignes la voluntad; que la resignación es la más fina de las gracias.

Con un ejemplo te lo explicaré: tienes dos amigos muy obligados con beneficios; llegan a darte las gracias, y el uno dice: «Dios os guarde viváis mil años, que me siento obligadísimo, no sé con qué pagároslo», y otras mil razones a esta traza. Pero el otro, sin despegar la boca, te pone en las manos una joya de gran valor, que es la cosa que más estima en toda su hacienda.

Pregunto: ¿cuál de estos dos te dio mejores gracias, el primero, que todo fue palabras, o el segundo, que todo fue obras y silencio? Pues así es acá, que cuando se dan gracias a Dios, diciendo: «Muchas os doy, Señor, alábennos los ángeles, bendito seas Vos por tantos beneficios», etcétera. Éstas son gracias de palabras; pero el que da el corazón, todo su deseo, su voluntad y querer, y todo se resigna en Dios, éste da gracias con las obras.

CÓMO EL ALMA, AUNQUE
NO SEPA DECIRLE A CRISTO AMORES
NI JACULACIONES, LE AGRADA MUCHO
CON ASISTIR EN SU PRESENCIA

Y si yo no sé, como otros, decirle a Dios amores, ni palabras devotas, sino que me hallo embarazado, corto de razones y sin saber qué decir, ¿cómo me he de consolar viéndome así?

Yo te lo diré con este ejemplo: considera que tienes dos amigos y que, estando enfermo, viniese el uno, que es corto de razones, y después de haberte saludado se arrodilla a los pies de la cama y, sin hablarte más palabra, se quedase allí contigo mirándote a la cara, resuelto a hacer cualquier cosa que le dijeres y a que hicieses de él lo que fueses servido; y que luego viene el otro con gran abundancia de palabras, y te dijese: «Ya sabéis que para las necesidades son los amigos, mi casa, hacienda y vida está a vuestro servicio, mirad lo que queréis, que todo es vuestro, y mandad, y con tanto quedaos con Dios». ¿A cuál de éstos tuvieras por más verdadero amigo? Estos entrambos son amigos, pero ¿en verdad que el primero no te agradó menos con su cortedad y voluntad que el segundo? Pues haz tú cuenta que eres como el primero cuando estás en oración, que Dios recibirá tu buena voluntad, pues no aciertas a hacer otra cosa.

EXPLICA MUY BIEN LUDOVICO BLOSIO LA DIFERENCIA QUE HEMOS DICHO¹

Aunque con lo dicho quedaba bastante respondido al vano temor de los que dicen se parece esto a lo de los alumbrados, con todo esto quiero referir unas palabras de Blo-sio, en que se ve claramente la suma diferencia que hay de lo uno a lo otro, porque este autor, en breves palabras resumió en qué consiste el error de los alumbrados, y la diferencia que de ellos hay a la quietud de la contemplación en Cristo. Dice, pues, así en el *sumario de sus instrucciones*, tratando de los alumbrados: «Guárdate, no sigas la vana ociosidad y falsa quietud sin el amor de Dios, porque los que esto hacen no quieren ocuparse en las virtudes, ni alabar a Dios, ni considerar la Pasión del Señor, ni darle gracias, ni orar, ni amar, ni desear, antes engañados miserablemente ponen su perfección en que pueden recogerse dentro de sí mismos, con una sensualidad ociosa, dejando todas las demás obras y ejercicios espirituales, no haciendo caso de la unión amorosa con Dios. Éstos no se deleitan en Dios, sino en sí mismos, y son torpes esclavos del demonio».

De manera, que su intento de los dejados era no tener acto ninguno interior, ni de amor, ni deseo de orar, sino estar en una calma y total ocio de todo acto interior y exterior, gozándose en este ocio y no en Dios, ni en el cumplimiento y conformidad con su voluntad.

¹ Se refiere al capítulo anterior, el XIII, titulado «Respóndese a los que vanamente temen, que se parece el no meditar al ocio de los alumbrados»; y asimismo al siguiente (XIV), en su primer apartado, «Explícate la diferencia que hay del no hacer nada de los alumbrados al no poder meditar». Falconi cita el *Sumario de las Instituciones*, que se halla en las *Obras* de Blo-sio, publicadas en Zaragoza en 1602.

«Empero, los verdaderos amigos de Dios (prosigue Blo-
sio), y buenos contemplativos, y teniendo un alma desnuda
y desembarazada de imágenes, cuando se ocupan en el silen-
cio y ocio interior, no lo hacen sin un silencio, afecto y deseo
para con Dios, y buscan la honra de Dios más que su gusto
propio, y por este ocio no dejan las obras y ejercicios buenos;
éstos buscan a Dios con el deseo, y lo hallan con amor fruiti-
vo, hallando su quietud en Él, y así la quietud sobrenatural,
de que éstos gozan en Dios, excede tanto a aquella natural
(que buscan los dejados) cuanto el mismo Dios a las criatu-
ras». Hasta aquí Blo-
sio.

Aquí ha descubierto bastante Blo-
sio la diferencia grande
que hay del ocio y quietud natural que procuran los alum-
brados y dejados, al ocio santo y quietud sobrenatural en que
se ocupan los verdaderos contemplativos, que aquéllos sólo
procuraban y ponían la propia y último fin en estar quietos
y ociosos en cuerpo y alma, dejando para esto todo acto ex-
terior e interior, así de operaciones del cuerpo como de ope-
raciones del alma, y sin querer tener ningún acto sino sólo
dejarse en un puro y total ocio, sin querer hacer ningún acto
bueno, ni con el cuerpo exteriormente, ni con el alma inte-
riormente.

Pero aquellos nuestros contemplativos (de que aquí tra-
tamos), totalmente por el contrario, ponen toda la propia y
cuidado en no buscarse a sí mismos, ni cosa de su gusto, sino
sólo el de Dios y el cumplimiento entero de su voluntad san-
tísima, y ocupados siempre en perpetuos actos de fe, espe-
ranza y caridad, y en continua resignación andan todos en-
tregados en Dios.

De la misma manera impugna los errores de los alumbra-
dos Taulero. Y dejo de referir sus palabras, porque todo se
reduce a lo dicho, y por no alargarme.

[*Cartilla segunda*, II, capítulos 1; 2, 1; 2, 2; 8; y 14, 2].

X

CUÁNTO MÁS SE NEGOCIA CON DIOS
ESTE EJERCICIO DE CONTEMPLACIÓN,
EN FE Y RESIGNACIÓN, QUE CON
HABLAR, REZAR Y DISCURRIR

Y aunque te parece que, puesto allí en el silencio de la contemplación, ni haces, ni pides nada a Dios de lo que has menester para el remedio de tu alma (que es una de las partes de la oración) y que así es perder tiempo, y que valiera más rezar algo con la boca o procurar discurrir en algo bueno, engañaste, y hágote saber que este perseverar delante de Dios, del modo que te he explicado, es un altísimo, eficaz, y humilde modo de pedir a Dios; y que negociarás con ese presentarte delante de Él callando, y resignado en su voluntad en este acto de fe y de amor, más que si rezaras muchos Rosarios con el modo común y de costumbre, con que ordinariamente se reza, y más que si estuvieras siempre pidiéndole.

Porque como dijo divinamente san Agustín (*Serm. 15 de Verb. Dom. In Math.*): «Todos cuantos oramos somos como unos pobres mendigos, que se ponen a pedir limosna delante de la puerta del gran Padre de familias Dios». Pues así como el pobre sólo con poner sus lastimosas llagas en la puerta de la iglesia y casa de Dios, a la vista de todos, y sin hablar palabra pide más, y mueve a mayor compasión que otro que hablara mucho (y antes el que habla demasiado suele cansar) así nosotros con ponernos delante de aquellas piadosas entrañas de nuestro Dios, cargados de nuestras miserias y llagas, le pedimos más y movemos a mayor compasión con aquel humilde silencio y resignación, que con cuanto podemos pedir y desear.

Y esto es, como ya vimos, lo que ensaña la santa madre Teresa de Jesús: «En esta obra del Espíritu [dice] quien menos

piensa y quiere hacer, hace más: lo que hemos de hacer es pedir como pobres y necesitados delante de un grande rico Emperador, y luego bajar los ojos y esperar con humildad». Además, que el pobre en pidiendo su limosna luego calla, esperando se la den: calla tú, pues, en haciendo aquella resignación y petición, y estate allí aguardando tu limosna. Porque Dios no tiene necesidad de tus discursos, y sabe y desea más que tú lo que te importa. Y así dijo en su evangelio (Mt 6, 6-8): «Cuando oráis, no habléis mucho; porque vuestro padre, que es Dios, sabe lo que habéis menester antes que lo pidáis».

Es, pues, un altísimo y eficacísimo modo de orar el ponerse en la presencia de Dios, como un pobre mendigo, sin hacer más discursos ni meditaciones. Por lo cual refiere Gerson, que cierto varón muy espiritual solía decir muchas veces, «que aunque por espacio de cuarenta años había asistido con mucho ocio a la lección, oración y meditación; pero con todo eso, no pude topar [dice] cosa más eficaz, ni más breve modo para alcanzar la Mística Teología, que el que nuestro espíritu se ponga delante de Dios, como un niño y pobre mendigo, imitando en eso al mismo Dios, que fue hecho niño por nosotros». Porque le agrada mucho vernos en su presencia simples y sencillos, como niños que aún no saben hablar, ni saben hacer otra cosa más que dejarse estar en los brazos de su madre, para que ella los críe, los dé el pecho, los envuelva, y haga en ellos lo que más ve que conviene, sin que ellos tengan necesidad de decir palabra; porque es Dios amigo de pocas palabras, y así en toda su eternidad no ha hablado más que una sola (que es el Verbo Eterno), por lo cual gusta mucho de quien habla poco, y se cansa de habladores: lo que Su Majestad quiere es que te pongas delante de Él con voluntad humilde y deseosa de agradarle, resignándola toda en la suya para que haga en ti lo que fuere servido, y lo demás fíalo de sus manos, que Él lo ha de hacer.

[...]

Con otro ejemplo te quiero explicar lo mucho que negocias con este presentarte delante de Dios callando. ¿No has visto en las caras de los príncipes unos pretendientes de alguna merced, los cuales llegan una vez, hablan, e informan de su negocio, y luego los demás días no hacen más que ponerse delante del príncipe, hacen su reverencia con humildad y estánse allí a su vista callando, o vanle acompañando adonde fuere, sin decir palabra, sólo contentos con que se vea su asistencia? Y con eso el príncipe, que sabe ya a lo que van, se da por obligado, y tiene cuidado a su tiempo de hacerles merced. ¿Y no has visto también unos criados que se ponen delante de sus señores, sin hacer más que estarse allí presentes con respeto, aguardando a ver qué les mandan, y deseando darles gusto? Y los señores sólo con ver que los tienen allí consigo como a gente de su casa, aunque ellos no digan palabra ninguna más que estarse allí, para lo que los hubieren menester; con eso sirven a sus señores, y ellos dándose por bien servidos, les dan sus gajes, ración y lo demás que han menester.

[...]

CUÁNTO IMPORTA EL SILENCIO Y HABLAR POCO

En lo que te encargo tengas gran cuidado (y nota mucho esto) es tener cuenta con tu lengua, huyendo mucho de conversaciones; que esto del hablar y parlar es un grande desagadero, por donde con suavidad, y sin sentirlo, se hallará una persona vacía de mil bienes en su alma, y llena de dos mil daños en ella: porque es con lo que más fácilmente se peca, con palabras inútiles, mentiras, murmuraciones, maldiciones, etcétera. Pon, pues, en esto gran cuidado (que te lo ruego así) y echa un candado a la lengua, porque en el no hablar va más de lo que piensas: y aunque veas que se hunde el mundo, si no eres prelado, o corre por tu cuenta el negocio, callar y más callar, y hacer cuenta, que en el mundo no hay más que tú y Dios.

[*Camino derecho para el cielo*, III, 15; IV, 8].

MARÍA DE ÁGRED A

(1602-1665)

Es «poco aconsejable [...] escribir extensamente de Molinos y de la escuela quietista, y de obras que encontraron un eco en la vida, como la de una tal sor María de Ágreda», dice A. Peers (El misticismo español, Buenos Aires, 1947, p. 50). Esta «tal» sor María, objeto de tan despectivo tono, sería declarada «venerable» por Clemente X, toda vez que mantuvo una importante correspondencia con Felipe IV, iniciada, quizá, en julio de 1643. Se sugiere que a raíz de esta relación epistolar pudo fraguarse el declive político del Conde-duque de Olivares. María de Ágreda, llamada en realidad María Coronel y Arana, había nacido en la localidad soriana de este nombre, en una familia acomodada, y desde la infancia vivió un profundo fervor místico marcado por su madre, Catalina de Arana, que en 1618 convirtió su propia casa en el Convento de la Purísima Concepción, del que María llegaría a ser priora en 1627. De naturaleza enfermiza y asaltada por las visiones y los éxtasis, llevó una vida de absoluto retiro, dedicada a la penitencia, la lectura y la escritura. Encontró una guía en los franciscanos Francisco Andrés de la Torre y Andrés de Fuenmayor. Procesada y finalmente absuelta por un tribunal inquisitorial, recayó sobre ella la acusación de profesar doctrinas heréticas. Su Mística ciudad de Dios, publicada en Madrid en 1670, fue prohibida por la Inquisición romana en 1681, que la declaró afín al quietismo. Una censura similar fue la recibida en Francia, donde Bossuet se opuso a su difusión. Pese a todo, la obra de esta descalza sería traducida a numerosas lenguas.

AYUNO DE LA MAJESTAD DE CRISTO EN EL DESIERTO, Y OCUPACIONES DE MARÍA SANTÍSIMA EN ESTE TIEMPO

Despedido el Redentor del mundo de la presencia corporal de su amantísima Madre, quedaron los sentidos de la purísima Señora como eclipsados y en obscura sombra por haberseles traspuesto el claro Sol de Justicia que los alumbraba y llenaba de alegría. Pero la interior vista de su alma santísima no perdió ni un solo grado la divina luz, que la bañaba toda y levantaba sobre el supremo amor de los más encendidos serafines.

Y como todo el empleo principal de sus potencias, en ausencia de la humanidad santísima, había de ser sólo el objeto incomparable de la divinidad, dispuso todas sus cosas de manera que, retirada en su casa, sin trato ni comercio de criaturas, pudiese vacar a la contemplación y alabanzas del Señor, y entregarse toda a este ejercicio, oraciones y peticiones, para que la doctrina y la semilla de la palabra, que el Maestro de la vida había de sembrar en los corazones humanos, no se malograra por la dureza de su ingratitud, sino que diese copioso fruto de la vida eterna y salud de sus almas.

Y con la ciencia que tenía de los intentos que llevaba el Verbo humanado, se despidió la prudentísima Señora de hablar a criatura humana, para imitarle en el ayuno y soledad del desierto; porque en todo fue viva estampa de sus obras, ausente y presente.

[...]

El tiempo que le quedaba a la gran Reina después que descendía de lo más alto y eminente de la contemplación y peticiones, gastaba en conferencias y coloquios con sus santos ángeles, a quienes el mismo Salvador había mandado de nue-

vo que la asistiesen en forma corporal todo el tiempo que estuviese ausente, y en aquella forma sirviesen a su tabernáculo y guardasen la ciudad santa de su habitación.

Para dar algún ensanche al natural dolor del corazón, se convertía a los santos ángeles y les decía: «Ministros diligentes del Altísimo, hechuras de las manos de mi Amado, amigos y compañeros míos, dadme noticia de mi Hijo querido y de mi dueño, decidme dónde vive, y decidle también cómo yo muero por la ausencia de mi propia vida». Obedecieron los santos ángeles a su Reina y Señora, y la consolaron en el dolor de sus endechas amorosas hablándola del muy Alto, y repitiéndola grandiosas alabanzas de la humanidad santísima de su Hijo y de sus perfecciones. Y luego la daban noticia de todas las ocupaciones, obras y lugares donde estaba, y con esto descansaba en parte su dolor y pena.

Enviaba también algunas veces a los mismos ángeles para que en su nombre visitasen a su dulcísimo Hijo, y solía darles algún paño o lienzo compuesto por sus manos para que limpiasen el venerable rostro del Salvador, cuando en la oración le veían fatigado y sudar sangre, porque conocía la divina Madre que tendría esta agonía, y más cuanto se iba más empleando en las obras de la redención. Otras veces se ocupaba de visitar a los enfermos, consolar a los tristes y afligidos, alumbrar a los ignorantes, y a todos los mejoraba y llenaba de gracia y bienes divinos.

Llegó la Majestad de Cristo al Jordán, donde su precursor Juan estaba predicando y bautizando cerca de Betania, la que estaba de la otra parte del río, y entre los demás que allí había pidió a san Juan le bautizase como a uno de los otros: donde sucedió lo que refiere san Mateo (Mt 3, 14) y los muchísimos misterios, en que no me detengo por no dilatar mucho esta breve noticia. Desde el Jordán prosiguió su camino para el desierto el Autor de la vida, sin detenerse en él después que se despidió del Bautista, y solos le asistieron y acompañaron los ángeles, que como a su Rey y Señor le servían y venera-

ban con cánticos de loores divinos por las obras que iba ejecutando en remedio de la humana naturaleza.

Llegó al puesto que en su voluntad llevaba prevenido, que era un despoblado entre algunos riscos y peñas secas, y entre ellas estaba una caverna o cueva muy oculta donde hizo alto, y la eligió por su posada para los días de su santo ayuno.

Luego que la gran Señora tuvo noticia de que estaba nuestro Salvador en el camino del desierto y de su intento, cerró las puertas de su casa sin que nadie entendiera que estaba en ella; y fue tal su recato en este retiro, que los mismos vecinos pensaron se había ausentado con su Hijo santísimo. Recogióse a su oratorio, y en él estuvo cuarenta días y cuarenta noches, sin salir de allí y sin comer cosa alguna, como sabía lo hacía su Hijo santísimo, guardando entrambos la misma forma y rigor del ayuno.

En las demás operaciones, oraciones, peticiones, postraciones y genuflexiones imitó y acompañó también al Señor sin dejar alguna, y lo que es más: que las hacía todas a un mismo tiempo, porque para esto se desocupó de todo; y, fuera de los avisos que le daban los ángeles, lo conocía con el beneficio que en otra ocasión se dijo, de conocer todas las operaciones de la alma de su Hijo santísimo, que éste le tuvo cuando estaba presente y ausente. Y las acciones corporales, que antes conocía por los sentidos, cuando estaban juntos, después las conocía por visión intelectual estando ausente, o se las manifestaban los ángeles.

[*Aliento de justos, espejo de perfectos, consuelo de pecadores y fortaleza de flacos, en los trabajos de María Santísima, capítulo XVII*].

MIGUEL DE MOLINOS

(1628-1696)

El más controvertido de los místicos españoles por su filiación quietista, vivió un período en el que la Iglesia católica empezaba a cerrar filas, ya muy declaradamente, ante la tradición contemplativa y el fervor poco ortodoxo bajo el que empezaba a expresarse la mística. Molinos había nacido en Muniesa (Teruel), y aunque prácticamente se desconocen los datos biográficos durante sus primeros años, se le localiza ya en 1646 en Valencia, donde estudió en el Colegio de San Pablo, dirigido por los jesuitas. Tiempo después, en 1652, fue ordenado sacerdote. Un hecho, sin embargo, iba a cambiar su vida: la designación, en 1663, como procurador para promover en Roma la beatificación de Francisco Jerónimo Simón de Rojas. Su ascenso romano fue vertiginoso, apoyado en las dotes de predicador y en la finura intelectual. Tanto fue así, que llegó a estar vinculado a Inocencio XI y recibió la admiración de numerosos maestros espirituales que acudían a él. Muchos arzobispos, cardenales y miembros próximos a la Curia lo veneraban, no menos que algunas personalidades de la nobleza, como Cristina de Suecia.

Pero la publicación en Roma de la Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz (1675) marcó la cima y el declive de Molinos. A partir de entonces, su existencia fue una continua afrenta, un acoso del más ortodoxo catolicismo que desembocó en su prendimiento en 1685, en el proceso de más de dos años y en la sentencia condenatoria de septiembre de 1687 que lo redujo a una prisión romana de la Inquisición, donde murió nueve años después. La Constitución Coelis Pastor condenó sesenta y ocho proposiciones de la Guía espiritual por «heréticas, sospecho-

sas, erróneas, escandalosas, blasfemas, ofensivas a los piadosos oídos, temerarias, rebajadoras de la disciplina cristiana, subversivas y sediciosas». M. Menéndez Pelayo señaló que las autoridades eclesiásticas que encumbraron a Molinos no vieron «el veneno encerrado en la Guía», hasta que, al fin, «abrieron los ojos los celadores de la fe, y jesuitas y dominicos se conjuraron contra los quietistas». Y sigue diciendo que en Roma empezó «a susurrarse que los quietistas formaban una secta pitagórica», y que fueron recibidos «con palmas» por los protestantes, de este modo «Gilberto Burnet comparaba la obra de Molinos con la de Descartes, considerando al uno como restaurador de la filosofía, y al otro, como purificador del cristianismo» (Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, 1956, p. 216). La doctrina de la nada, el radical desasimiento, la renuncia a comprender y conocer, a obrar, la pasividad, el sumergirse en el vacío y el aniquilamiento interior, tan presentes en la obra de Molinos, hicieron decir a este estudioso algo sin duda elocuente y hoy significativo, pues lo encerrado en la Guía espiritual, asegura, «es el nirvana búdico, la filosofía de la aniquilación y de la muerte, la condenación de la actividad y de la ciencia; el nihilismo en suma, al cual vienen a parar, por diferente camino, los modernos pesimistas y filósofos de lo inconsciente. Esto es el quietismo, y hoy volvemos a tener en moda, arreado con los cascabeles germánicos de Schopenhauer y Hartmann» (Ibid., 214). Muy influyente en la vida espiritual e intelectual europea de entonces, aceptada en gran modo por los pietistas, la Guía de Molinos es uno de los libros más importantes de la «tradición marginada», como le llamó J. A. Valente, escrito en un estilo extraordinariamente nítido y preciso, en contraste con la mayor parte de obras procedentes del Barroco tardío.

EN QUÉ SE DIFERENCIA LA MEDITACIÓN DE LA CONTEMPLACIÓN

Dice san Juan Damasceno, y otros santos, que la oración «es una subida o levantamiento del entendimiento en Dios» (*De fide*, lib. 3, cap. 24). Es Dios superior a todas las criaturas y no puede el alma mirarle y tratar con Él, sino levantándose sobre todas ellas. Este amigable trato que el alma tiene con Dios, que es la oración, se divide en meditación y contemplación.

Cuando el entendimiento considera los misterios de nuestra santa fe con atención para conocer verdades, discurrendo sus particularidades y ponderando sus circunstancias para mover los afectos en la voluntad, este discurso y piadoso afecto se llama propiamente meditación.

Cuando ya el alma conoce la verdad (ora sea por el hábito que ha adquirido con los discursos o porque el Señor le ha dado particular luz) y tiene fijos los ojos del entendimiento en la sobredicha verdad, mirándola sencillamente, con quietud, sosiego y silencio, sin tener necesidad de consideraciones ni discursos ni otras pruebas para convencerse, y la voluntad la está amando, admirándose y gozándose en ella, ésta se llama oración de fe, oración de quietud, recogimiento interior o contemplación.

La cual, dice santo Tomás, y todos los maestros místicos, «que es una vista sencilla, suave y quieta de la eterna verdad, sin discursos ni reflexión» (2. 2. q. 180). Pero si se alegra o mira los efectos de Dios en las criaturas, y entre ellas en la humanidad de Cristo Señor nuestro como más perfecta de todas, ésta no es perfecta contemplación, según aprueba santo Tomás (allí mismo), pues todas ellas son medios para conocer a Dios como es en sí, y aunque la humanidad de Cristo nuestro Señor es el medio más santo y más perfecto para

ir a Dios y el supremo instrumento de nuestra salud y la canal por donde recibimos todo el bien que esperamos, con todo esto la humanidad no es el sumo bien, el cual consiste en ver a Dios, pero como Jesucristo es más por su divinidad que por su humanidad, así el que piensa y mira siempre a Dios (como la divinidad está unida a la humanidad) siempre mira y piensa en Jesucristo, mayormente el contemplativo, en quien la fe es más sencilla, pura y ejercitada.

Siempre que se alcanza el fin cesan los medios, y llegando al puerto la navegación. Así el alma, si después de haberse fatigado por medio de la meditación llega a la quietud, sosiego y reposo de la contemplación, debe entonces cercenar los discursos y reposar quieta, con una atención amorosa y sencilla vista de Dios, mirándole y amándole, y desechando con suavidad todas las imaginaciones que se le ofrecen, quietando el entendimiento en aquella divina presencia, recogiendo la memoria, fijándola toda en Dios, contentándose con el conocimiento general y confuso que de Él tiene por la fe, aplicando toda la voluntad en amarle, donde estriba todo el fruto.

Dice san Dionisio: «En cuanto a vos, carísimo Timoteo, aplicándoos seriamente a las místicas especulaciones, dejad los sentidos y las operaciones del entendimiento, todos los objetos sensibles e inteligibles, y universalmente todas las cosas que son y las que no son, y en una manera no conocida e inefable, en cuanto al hombre es posible, levantaos a la unión de aquel que es sobre toda naturaleza y conocimiento» (*Mistica Theolog.*). Hasta aquí el santo.

Luego importa dejar todo el ser criado, todo lo que es sensible, todo lo que es inteligible y afectivo, y finalmente todo aquello que es y lo que no es, para arrojarse en el amoroso seno de Dios, que Él nos volverá todo lo que habemos dejado, acompañado de fortaleza y eficacia para amarle más ardientemente, cuyo amor nos mantendrá dentro de este santo y bienaventurado silencio, que vale más que todos los actos juntos.

Dice santo Tomás: «Es muy poco lo que el entendimiento puede alcanzar de Dios en esta vida, pero es mucho lo que la voluntad puede amar» (1, 2, q. 27, art. 2).

Cuando el alma llega a este estado, debe recogerse toda dentro de sí misma, en su puro y hondo centro, donde está la imagen de Dios: allí la atención amorosa, el silencio, el olvido de todas las cosas, la aplicación de la voluntad con perfecta resignación, escuchando y tratando con Él tan a solas como si en todo el mundo no hubiese más que los dos.

Con justa razón dicen los santos que la meditación obra con trabajo y con fruto; la contemplación sin trabajo, con sosiego, paz, deleite y mucho mayor fruto. La meditación siembra y la contemplación coge; la meditación busca y la contemplación halla; la meditación rumia el manjar, la contemplación le gusta y se sustenta con él.

Todo lo dijo el místico Bernardo sobre aquellas palabras del Salvador: «*Quaerite et invenietis, pulsate, et aperietur vobis. Lectio apponit ori solidum cibum, meditatio frangit, oratio saporem conciliat, contemplatio est ipsa dulcedo, quae iucundat, et reficit*» (*De scala claustralium*). Con esto se declara qué sea meditación y contemplación, y la diferencia que hay entre las dos.

PARA QUE DIOS DESCANSE EN EL ALMA, SE HA DE
PACIFICAR SIEMPRE EL CORAZÓN EN CUALQUIERA
INQUIETUD, TENTACIÓN Y TRIBULACIÓN

Has de saber que es tu alma el centro, la morada y reino de Dios. Pero para que el gran Rey descanse en ese trono de tu alma, has de procurar tenerla limpia, quieta, vacía y pacífica. Limpia de culpas y defectos; quieta de temores; vacía de afectos, deseos y pensamientos; y pacífica en las tentaciones y tribulaciones.

Debes, pues, tener siempre pacífico el corazón para conservar puro este vivo templo de Dios, y con recta y pura intención has de obrar, orar, obedecer y sufrir sin género de alteración cuanto el Señor fuere servido de enviarte. Porque es cierto que por el bien de tu alma y tu espiritual provecho ha de permitir al envidioso enemigo turbe esa ciudad de quietud y trono de paz con tentaciones, sugerencias y tribulaciones, y por medio de las criaturas, con penosas molestias y grandes persecuciones.

Está constante y pacífica tu corazón en cualquiera inquietud que te ocasionaren estas tribulaciones. Éntrate allá dentro para vencerlas, que allí está la divina fortaleza que te defiende, te ampara y por ti guerrea. Si un hombre tiene una segura fortaleza, no se inquieta aunque le persigan los enemigos, porque entrándose allá dentro, quedan burlados y vencidos.

Tu principal y continuo ejercicio ha de ser pacificar ese trono de tu corazón para que repose en él el soberano Rey. El modo de pacificarlo ha de ser entrándote dentro de ti mismo, por medio del interior recogimiento. Todo tu amparo ha de ser la oración y recogimiento amoroso en la divina presencia. Cuando te vieres más combatida, retírate a esa región de

paz, donde hallarás la fortaleza. Cuando más pusilánime, recógete a este refugio de la oración, única arma para vencer al enemigo y sosegar la tribulación. No te has de apartar de ella en la tormenta, hasta que experimentes, como otro Noé, la tranquilidad, la seguridad y serenidad, y hasta que tu voluntad se halle resignada, devota, pacífica y animosa.

Finalmente, no te aflijas ni desconfíes por verte pusilánime. Vuélvete a quietar, siempre que te alteres; porque sólo quiere este divino Señor de ti, para reposar en tu alma y hacer un rico trono de paz en ella, que busques dentro de tu corazón por medio del interior recogimiento y con su divina gracia, el silencio en el bullicio, la soledad en el concurso, la luz en las tinieblas, el olvido en el agravio, el aliento en la cobardía, el ánimo en el temor, la resistencia en la tentación, la paz en la guerra y la quietud en la tribulación.

SE DECLARA QUÉ COSA SEA RECOGIMIENTO INTERIOR

No ama Dios al que más hace, al que más siente ni al que muestra más afecto, sino al que más padece, si adora con fe y reverencia, creyendo que está en la divina presencia. Es verdad que el quitarle al alma la oración de los sentidos y de la naturaleza le es riguroso martirio; pero el Señor se alegra y se goza en su paz, si así se está quieta y resignada. No quieras en ese tiempo usar la oración vocal, porque aunque en sí es buena y santa, usarla entonces es declarada tentación, con la cual pretende el enemigo no te hable Dios al corazón, con pretexto de que no tiene sentimientos y que pierdes el tiempo.

No mira Dios las muchas palabras, sino al fin si es purificado. Su mayor contento y gloria en aquel tiempo es ver al alma en silencio, deseosa, humilde, quieta y resignada. Camina, persevera, ora, calla, que donde no hallarás sentimiento hallarás una puerta para entrarte en tu nada, conociendo que eres nada, que puedes nada, ni aun tener un buen pensamiento.

Cuántos han comenzado este dichoso trato de la oración y recogimiento interior y lo han dejado, tomando por pretexto el decir que no sienten ningún gusto, que pierden el tiempo, que los pensamientos les turban, que no es para ellos la oración porque no hallan ningún sentimiento de Dios, ni pueden discurrir, pudiendo creer, callar y tener paciencia, todo lo cual no es otra cosa que con ingratitud ir a caza de los sensibles gustos, dejándose llevar del amor propio, buscándose a sí mismos y no a Dios, por no padecer un poco de pena y sequedad, sin atender a la infinita pérdida que hacen, pues por un mínimo acto de reverencia hecho a Dios en medio de la sequedad reciben un eterno premio.

Dijo el Señor a la venerable Madre Francisca López, valenciana, beata del tercer orden de San Francisco, tres cosas de mucha luz sobre el recogimiento interior. La primera, que más aprovechaba al alma un cuarto de hora de oración, con recogimiento de los sentidos y potencias y con resignación y humildad que cinco días de ejercicios penales, de cilicios, disciplinas, ayunos y dormir en tablas; porque todo esto es afligir el cuerpo, y con el recogimiento se purifica el alma.

La segunda, que más le agrada a su Majestad el darle el ánima en quieta y devota oración una hora que el ir a grandes peregrinaciones y romerías; porque en la oración aprovecha a sí y a aquellos por quien ora: es de grande regalo a Dios y merece gran peso de la gloria; y en la peregrinación, de ordinario se distrae el alma y derrama el sentido, enflaqueciéndose la virtud sin otros peligros.

La tercera, que la oración continua era tener siempre entregado el corazón a Dios, y que para ser una alma interior había de caminar más en el afecto de la voluntad que con fatiga del entendimiento. Todo se halla en su vida (tomo 2 de las *Crónicas de san Juan Bautista de los Religiosos Descalzos de san Francisco*).

Tanto cuanto el alma goza del amor sensible, tanto menos se goza Dios en ella, y al contrario, cuanto menos se goza el alma de este sensible amor, tanto más se goza Dios en ella. Y sabe que fijar en Dios la voluntad con la repulsa de pensamientos y tentaciones, con la mayor quietud que se pueda, es alto modo de orar.

Concluiré este capítulo desengañándote del común error de los que dicen que en este interior recogimiento u oración de quietud no obran las potencias, y que está ociosa el alma sin ninguna actividad: es engaño manifiesto de poco experimentados, porque si bien no obra la memoria ni la segunda operación del entendimiento juzga ni la tercera discurre, obra la primera y más principal operación del entendimiento, por la simple aprehensión, ilustrado por la santa fe y ayu-

dado de los divinos dones del Santo Espíritu, y la voluntad atiende más a continuar un acto que a multiplicar muchos; si bien así el acto del entendimiento como el de la voluntad son tan sencillos, imperceptibles y espirituales, que apenas el alma los conoce, ni menos reflecta o los mira.

LO QUE DEBE HACER EL ALMA EN EL INTERIOR RECOGIMIENTO

Has de ir a la oración a entregarte del todo en las divinas manos con perfecta resignación, haciendo un acto de fe, creyendo estás en la divina presencia, quedándote después en aquel santo ocio, con quietud, silencio y sosiego; procurando continuar todo el día, todo el año y toda la vida aquel primer acto de contemplación, por fe y amor.

No has de ir a multiplicar estos actos ni a repetir sensibles afectos, porque impiden la pureza del acto espiritual y perfecto de la voluntad, pues además de ser imperfectos estos suaves sentimientos (por la reflexión con que se hacen, por la satisfacción propia y consuelo interior con que se buscan, saliéndose fuera el alma a las exteriores potencias) no hay necesidad de renovarlos, como dijo muy bien el místico Falconi en el siguiente símil: «Si se diese a un amigo una rica joya, entregada una vez, no hay necesidad de repetir la entrega, diciéndole: “Señor, aquella joya os doy; Señor, aquella joya os doy”, sino dejársela estar allá y no querérsela quitar, porque mientras no se la quite o desee quitar, siempre se la tiene dada».

Del mismo modo, hecha una vez la entrega y resignación amorosa en la voluntad del Señor, no hay sino continuarla, sin repetir nuevos y sensibles actos, mientras no le quites la joya de la entrega haciendo algo grave contra la divina voluntad, aunque te ejercites por fuera en obras exteriores de tu vocación y estado, porque en éstas haces la voluntad de Dios y andas en continua y virtual oración. Siempre ora, dijo Teofilato, el que hace cosas buenas; ni deja de orar sino cuando deja de ser justo.

Debes, pues, despreciar todas estas sensibilidades para que tu alma se establezca y haga el hábito interior del recogimiento, el cual es tan eficaz que sola la resolución de ir a la oración desvela una viva presencia de Dios, la cual es la preparación de la oración que se va a hacer o, por mejor decir, no es otra cosa que una continuación más eficaz de la oración continua en la cual debe establecerse el contemplativo.

Qué bien practicó esta lección la venerable Madre Chantal, hija espiritual de san Francisco de Sales y fundadora en Francia de la Orden de la Visitación, en cuya *Vida* se hallan las siguientes palabras escritas a su santo maestro: «Carísimo Padre: Yo no puedo hacer acto alguno; siempre me parece que esta disposición es más firme y segura. Mi espíritu en la parte superior se halla en una simplísima unidad; no se une, porque cuando quiere hacer actos de unión (lo que procura muchas veces) siente dificultad y claramente conoce que no puede unirse, sino estar unido. Quisiera servirse el alma de esta unión para ejercicio de la mañana, de la santa misa, preparación a la comunión y de hacimiento de gracias; y finalmente quisiera para todas las cosas estar siempre en aquella simplicísima unidad de espíritu, sin mirar a otra cosa». A todo esto responde el santo maestro aprobándolo y persuadiéndola a que continúe, acordándola que el reposo de Dios está en la paz.

En otra ocasión escribió al mismo santo estas palabras: «Moviéndome a hacer actos más especiales de mi sencilla vista, total resignación y aniquilación en Dios, su infinita bondad me reprendió y dio a entender que esto sólo procedía del amor de mí misma, y que con esto ofendía a mi alma». (En su *Vida*).

Con lo cual te desengañarás y conocerás cuál es el perfecto y espiritual modo de orar, y quedarás advertida de lo que debes hacer en el recogimiento interior, y sabrás que importa para que el amor sea perfecto y puro cercenar la multiplicación de los sensibles y fervorosos actos, quedándose el alma

quieta y con reposo en aquel silencio interno. Porque la ternura, la dulzura y los suaves sentimientos que siente el alma en la voluntad no es puro espíritu, sino acto mezclado con lo sensible de la naturaleza. Ni es amor perfecto, sino sensible gusto el que embaraza y daña al alma, según dijo el Señor a la venerable Madre Chantal.

Qué dichosa será tu alma y qué bien empleada estará si se entra dentro y se está en su nada, allá en el centro y parte superior, sin advertir lo que hace, si está recogida o no, si le va bien o mal, si obra o no obra, sin mirar ni cuidar ni atender a cosa de sensibilidad. Entonces cree el entendimiento con acto puro y ama la voluntad con amor perfecto sin género de impedimento, imitando aquel acto puro y continuado de contemplación y amor que dicen los santos tienen los bienaventurados en el cielo, sin más diferencia que verles ellos allá cara a cara, y aquí el alma con el velo de la fe oscura.

Oh, qué pocas son las almas que llegan a este perfecto modo de orar por no penetrar bien este interior recogimiento y silencio místico, y por no desnudarse de la imperfecta reflexión y sensible gusto. Oh, si tu alma se arrojase sin cuidadosa advertencia, aun de sí misma, a aquel santo y espiritual ocio, y dijese con san Agustín: «*Sileat anima mea et transeat se, non se cogitando*». (En sus *Confesiones*, lib. 9, cap. 10). Calle y no quiera hacer ni pensar en nada mi alma, olvídense de sí misma y anéguese en esta fe oscura, que segura y que ganada estaría, aunque le parezca, por verse en la nada, que está perdida.

[...]

DEL SILENCIO INTERNO Y MÍSTICO

Tres maneras hay de silencio: el primero es de palabras, el segundo de deseos y el tercero de pensamientos. El primero es perfecto, más perfecto es el segundo y perfectísimo el tercero. En el primero, de palabras, se alcanza la virtud; en el segundo, de deseos, se consigue la quietud; en el tercero, de pensamientos, el interior recogimiento. No hablando, ni deseando ni pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios al alma, se comunica y la enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría.

A esta interior soledad y silencio místico la llama y conduce cuando la dice que la quiere hablar a solas, en lo más secreto e íntimo del corazón. En este silencio místico te has de entrar si quieres oír la suave, interior y divina voz. No te basta huir del mundo para alcanzar este tesoro ni el renunciar sus deseos ni el desapego de todo lo criado, si no te desapegas de todo deseo y pensamiento. Reposa en este místico silencio y abrirás la puerta para que Dios se comunice, te una consigo y te transforme.

La perfección del alma no consiste en hablar ni en pensar mucho en Dios, sino en amarle mucho. Alcánzase este amor por medio de la resignación perfecta y el silencio interior. Todo es obras el amor de Dios; tiene pocas palabras. Así lo encargó y confirmó san Juan Evangelista: «*Filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*» (I Jn 3, 18).

Ahora te desengañarás que no está el amor perfecto en los actos amorosos ni en las tiernas jaculatorias, ni aun en los actos internos con que tú le dices a Dios que le tienes infinito amor y que le amas más que a ti, y a tu amor que al verdadero y de Dios; porque obras son amores, que no buenas razones.

Para que una racional criatura entienda tu deseo, tu intención y lo que tienes escondido en el corazón, es necesario que se lo manifiestes con palabras. Pero Dios, que penetra los corazones, no tiene necesidad de que tú se lo afirmes y asegures, ni se paga, como dice el Evangelista, del amor de palabra y lengua, sino del verdadero y de obra. ¿Qué importa el decirle con grande conato y fervor que le amas tierna y perfectamente sobre todas las cosas, si en una palabrita amarga y leve injuria no te resignas ni por su amor te mortificas? Prueba manifiesta que era tu amor de lengua y no de obra.

Procura con silencio resignarte en todo, que de ese modo, sin decir que le amas, alcanzarás el amor perfecto, el más quieto, eficaz y verdadero. San Pedro dijo al Señor con grande afecto que por su amor perdería de muy buena gana la vida, y a una palabrita de una mozuela le negó y se acabó el fervor (Mt 26). La Magdalena no habló palabra, y el mismo Señor, enamorado de su amor perfecto, se hizo su cronista, diciendo que amó mucho (Lc 7). Allí en lo interior, con el silencio mudo se ejercitan las más perfectas virtudes de fe, esperanza y caridad, sin que haya necesidad de irle a Dios diciendo que le amas, que esperas y le crees, porque este Señor sabe mejor que tú lo que interiormente haces.

Qué bien entendió y practicó este acto puro de amor aquel profundo y gran místico, el venerable Gregorio López, cuya vida era toda una continua oración y un continuo acto de contemplación y amor de Dios, tan puro y espiritual que no daba parte jamás a los afectos y sensibles sentimientos.

Después de haber continuado por espacio de tres años aquella jaculatoria: «Hágase tu voluntad en tiempo y eternidad», repitiéndola tantas veces como respiraba, le enseñó Dios aquel infinito tesoro del acto puro de amor, sin decir jamás un ay ni una jaculatoria ni nada que fuera sensible y de la naturaleza. ¡Oh, serafín encarnado y varón endiosado, qué bien supiste penetrar este interior y místico silencio y distinguir el hombre interior del exterior!

LA DIFERENCIA QUE HAY DEL HOMBRE EXTERIOR AL INTERIOR

Has dos maneras de espirituales personas, unas interiores y exteriores otras. Éstas buscan a Dios por afuera, por el discurso, imaginación y consideración. Procuran con gran conato para alcanzar las virtudes muchas abstinencias, maceración del cuerpo y mortificación de los sentidos. Se entregan a la rigurosa penitencia, se visten de cilicios, castigan la carne con disciplinas, procuran el silencio y llevan la presencia de Dios, formándole presente en su idea o imaginación, ya como pastor, ya como médico, ya como amoroso padre y señor. Se deleitan de hablar continuamente de Dios, haciendo muy de ordinario fervorosos actos de amor. Todo lo cual es arte y meditación.

Por este camino desean ser grandes, y a fuer de voluntarias y exteriores mortificaciones van en busca de los sensibles afectos y fervorosos sentimientos, pareciéndoles que sólo cuando los tienen reside Dios en ellos.

Éste es camino exterior y de principiantes, y aunque es bueno no se llegará por él a la perfección, ni aun se dará un paso, como lo manifiesta la experiencia en muchos que después de cincuenta años de este exterior ejercicio se hallan vacíos de Dios y llenos de sí mismos, y sólo tienen de espirituales el nombre.

Hay otros espirituales verdaderos que han pasado por los principios del interior camino, que es el que conduce a la perfección y unión con Dios, al que los llamó el Señor por su infinita misericordia de aquel exterior camino en que se ejercitaron primero. Éstos, recogidos en lo interior de sus almas, con verdadera entrega en las divinas manos, con olvido

y total desnudez, aun de sí mismos, van siempre con levantado espíritu en la presencia del Señor, por fe pura, sin imagen, forma ni figura, pero con gran seguridad fundada en la interior tranquilidad y sosiego, en cuyo infuso recogimiento tira el espíritu con tanta fuerza, que hace recoger allá dentro el alma, el corazón, el cuerpo y todas las corporales fuerzas. [...]

Han alcanzado ya estas almas una gran luz y conocimiento verdadero de Cristo Señor nuestro, así de la divinidad como de la humanidad. Ejercitan este infuso conocimiento con silencio quieto, en el interior retiro y parte superior de sus almas, con un espíritu libre de imágenes y exteriores representaciones, y con un amor puro y desnudo de todas las criaturas. Se levantan, aun de las acciones exteriores, al amor de la humanidad y divinidad. Tanto cuanto conocen aman, y tanto cuanto gozan se olvidan, y en todo experimentan que aman a su Dios con todo su corazón y espíritu.

Estas felices y elevadas almas no se alegran de nada del mundo, sino del desprecio y de verse solas, y que todos las dejen y olviden. Viven tan desapegadas que, aunque reciben continuamente muchas gracias sobrenaturales, no se mudan ni se inclinan a ellas más que si no las recibieran, conservando siempre en lo íntimo del corazón una grande bajeza y desprecio de sí mismas, humilladas siempre en el abismo de su indignidad y vileza.

Del mismo modo se están quietas, serenas y con igualdad de ánimo en las glorias y favores extraordinarios, como en los más rigurosos y acerbos tormentos. No hay nueva que las alegre ni suceso que las entristezca. Las tribulaciones no las perturbán, ni la interior, continua y divina comunicación las desvanece, quedando siempre llenas del santo y filial temor en una maravillosa paz, confianza y serenidad.

ENSÉÑASE CÓMO LA NADA
ES EL ATAJO PARA ALCANZAR LA PUREZA
DEL ALMA, LA PERFECTA CONTEMPLACIÓN
Y EL RICO TESORO DE LA INTERIOR PAZ

El camino para llegar a aquel alto estado del ánimo reformado, por donde inmediatamente se llega al sumo bien, a nuestro primer origen y suma paz, es la nada. Procura siempre estar sepultada en esa miseria. Esa nada y esa conocida miseria es el medio para que el Señor obre en tu alma maravillas. Vístete de esa nada y de esa miseria y procura que esa miseria y esa nada sea tu continuo sustento y morada, hasta profundarte en ella; yo te aseguro que, siendo tú de esta manera la nada, sea el Señor el todo en tu alma.

¿Por qué piensas que embarazan infinitas almas la abundante corriente de los divinos dones? Porque quieren hacer algo y desean el ser grandes; todo es salirse de la interior humildad y de su nada, y así impiden las maravillas que quiere obrar aquella infinita bondad. Apéganse a los mismos dones espirituales por salir del centro de la nada, y todo lo malogran. No buscan a Dios con verdad, y así no le hallan; porque has de saber que no se halla sino en el desprecio de nosotros mismos y en la nada.

Nos buscamos a nosotros mismos siempre que salimos de la nada, y por eso no llegamos jamás a la quieta y perfecta contemplación. Éntrate en la verdad de tu nada y de nada te inquietarás, antes bien te humillarás, confundirás y perderás de vista tu propia reputación y estima.

¡Oh, qué baluarte tan fuerte has de hallar en esa nada! ¿Quién te ha de dar pena si te guareces en esa fortaleza? Porque el alma que es de sí misma despreciada, y que en su conocimiento es nada, nadie la puede hacer agravio ni inju-

ría. El alma que está dentro de su nada guarda silencio interno, vive transformada en el sumo bien, no apetece nada de todo lo criado, vive en Dios sumergida y se está resignada en cualquier tormento, porque siempre juzga es más lo que merece. Estándose el alma quieta en su nada, la perfecciona, enriquece y pinta el Señor en ella sin embarazo su imagen y semejanza.

Por el camino de la nada has de llegarte a perder en Dios, que es el último grado de la perfección, y si así te sabes perder, serás dichosa, te ganarás y te acertarás a hallar. En esta oficina de la nada se fabrica la sencillez, se halla el interior e infuso recogimiento, se alcanza la quietud y se limpia el corazón de todo género de imperfección. ¡Oh, qué tesoro descubrirás si haces en la nada tu morada! Y si te entras en el centro de la nada, en nada te mezclarás por afuera (escalón en donde tropiezan infinitas almas), sino solamente en aquello que por oficio te toca.

Si te estás encerrada en la nada, adonde no llegan los golpes de las adversidades, nada te dará pena, nada te inquietará. Por aquí has de llegar al señorío de ti misma, porque sólo en la nada reina el perfecto y verdadero dominio. Con el escudo de la nada vencerás las vehementes tentaciones y terribles sugestiones del envidioso enemigo.

Conociendo que eres nada, que puedes nada y que vales nada, abrazarás con quietud las pasivas sequedades, tolerarás las horribles desolaciones, sufrirás los espirituales martirios e interiores tormentos. Por medio de esa nada has de morir en ti misma de muchas maneras, en todos tiempos y a todas horas. Y cuanto más fueres muriendo, tanto más te irás profundando en tu miseria y bajeza y tanto más te irá el Señor elevando, y a sí mismo uniendo.

¿Quién ha de despertar al alma de aquel dulce y sabroso sueño, si se duerme en la nada? Por aquí llegó David sin saberlo a la perfecta aniquilación. «*Ad nihilum redactus sum, et nescivi*» (Sal 72). Estándote en la nada, cerrarás la puerta

a todo lo que no es Dios; te retirarás aun de ti misma, y caminarás a aquella interior soledad adonde el divino Esposo habla al corazón a su esposa, enseñándola la alta y divina sabiduría. Anégate en esa nada y hallarás en ella sagrado asilo para cualquier tormenta.

Por este camino has de volver al dichoso estado de la inocencia, que perdieron nuestros primeros padres. Por esta puerta has de entrar a la tierra feliz de los vivientes, donde hallarás al sumo bien, la latitud de la caridad, la belleza de la justicia, la derecha línea de equidad y rectitud y, en suma, toda la perfección. Últimamente no mires nada, no desees nada, no quieras nada, ni solicites saber nada, y en todo vivirá tu alma con quietud y gozo descansada. Este es el camino para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y la interior paz. Camina, camina por esta segura senda, y procura en esa nada sumergirte, perderte y abismarte si quieres aniquilarte, unirte y transformarte.

[*Guía espiritual*, Advertencia 2; libro I, capítulos 1, 12, 13 y 17; libro III, capítulos 1 y 20].

QUÉ TIEMPO SE HA DE GASTAR EN MEDITAR Y CUÁNDO SE HA DE PASAR A LA ORACIÓN DE FE Y RESIGNACIÓN

Para saber cuándo Dios saca al alma del estado de la meditación y la pone en el de la contemplación, y para que no se deje la meditación antes de tiempo ni se detenga en ella más de lo necesario, no habemos de esperar que Dios lo revele ni que haga milagro, aguardando venga el ángel a avisarnos. Bastan las señales, indicios y efectos que experimenta el alma para conocer esta divina vocación con certeza.

Las señales, pues, que lo común de los santos y maestros enseñan para conocer cuándo Dios quiere que el alma deje la meditación para pasar a la oración de fe son: la primera, no hallar gusto ni jugo de devoción en el meditar, antes hallar dificultad, tedio y repugnancia en consideraciones particulares; sólo gusta y tiene inclinación a estarse quieta en silencio, con una amorosa y sosegada atención de que está con Dios, con un acto universal, sin discurrir en cosa particular de los atributos y grandezas de Dios. Entonces, pues, es tiempo ya de no hacer fuerza a la meditación, sino de perseverar en la contemplación, que es aquella noticia oscura y amorosa de Dios en general, aunque no hayan pasado años ni meses ni semanas desde que comenzó la oración. De manera que siempre que podrá meditar sin hacerse mucha fuerza, lo debe hacer, aunque pasen meses y años, pero no pudiendo discurrir ni considerar, quédese en aquella oscura y universal fe, con silencio y quietud, porque ésa es la contemplación y manifiesto indicio de que Dios le llamó a este más perfecto estado.

La segunda es cuando ve que no le da ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores, aunque vaya y venga, vagueando acá

y acullá; porque ésta, aun en el alma muy recogida, suele andar suelta, aunque contra su voluntad.

La tercera es si el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior, quietud y descanso, sin actos ni ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, a lo menos discursivos, andando de uno en otro, sino sólo con la noticia y advertencia general y amorosa, sin inteligencia o acto particular de otra cosa.

Todos los santos y místicos destacan estas tres señales, y entre ellos el beato fray Juan de la Cruz, en el libro 2 del *Monte Carmelo*, capítulo XIII, dice: «Convendrá dar a entender a qué tiempo y sazón convendrá que el espíritu deje la obra del discurso y meditación por las dichas imaginaciones, formas y figuras, porque no se dejen antes o después que lo pide el espíritu; que así como conviene dejarlas a su tiempo para ir a Dios, porque no impidan, así también es necesario no dejar la dicha meditación antes de tiempo para no volver atrás. Porque, aunque no sirven las aprehensiones de estas potencias para medio próximo de unión a los aprovechados, todavía sirven de medio remoto a los principiantes para disponer y habitar a lo espiritual por el sentido, para vaciar de camino todas las otras formas, imágenes y figuras temporales, seculares, mundanas y naturales».

En este mismo lugar señala las tres referidas señales que, aunque con diferentes palabras, en sustancia son las mismas.

Nota cómo el Beato dice que no es medio próximo de unión la meditación a los aprovechados, sino remoto para los principiantes; de donde se infiere que no es la meditación para aprovechar, sino para principiar, y para esto es medio remoto.

[*Defensa de la contemplación* VII].

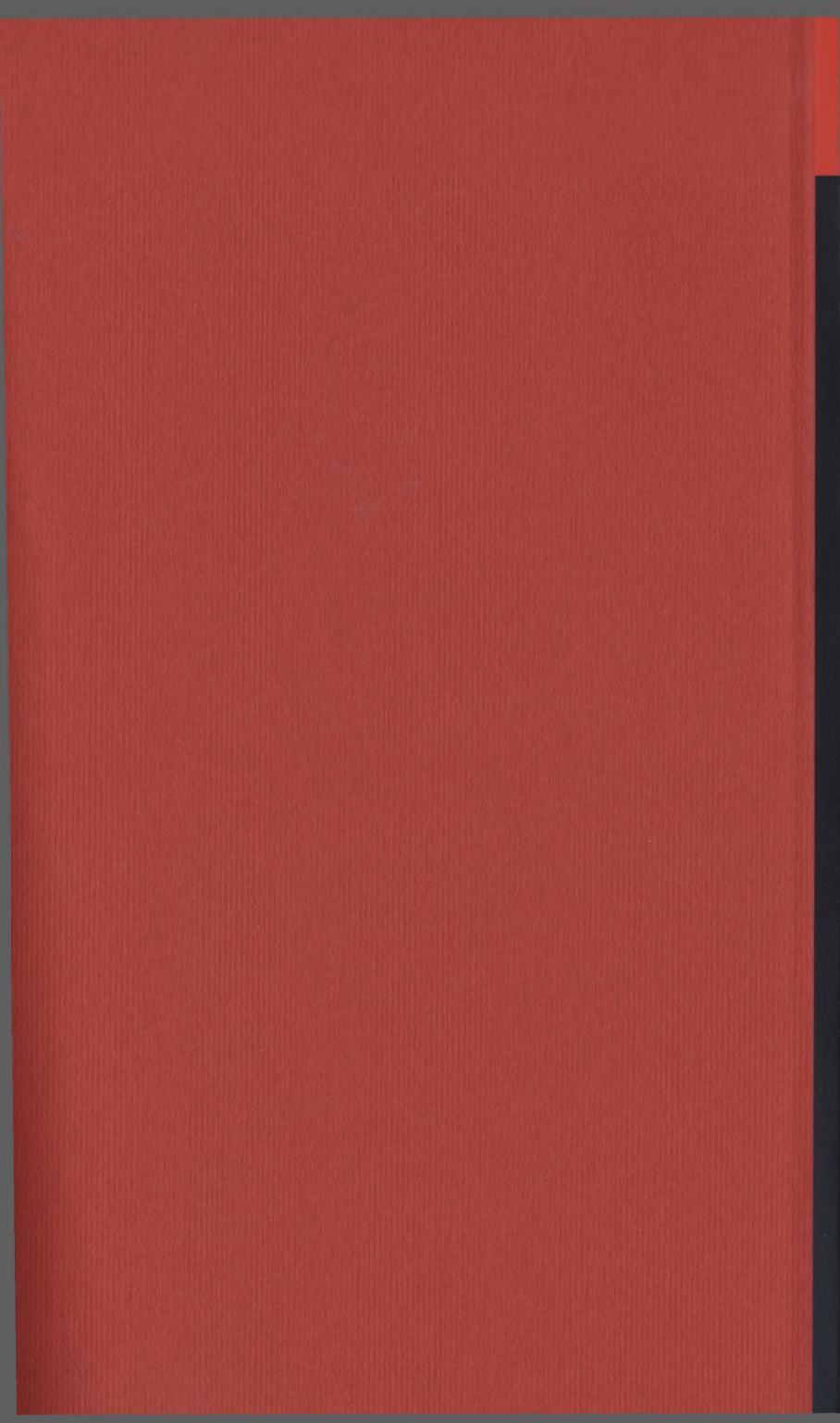
y deja tu condicion.

fr. Ju: de la Cruz

ESTA REIMPRESIÓN, SEGUNDA,
DE «NO SUFRIR COMPAÑÍA», DE RAMÓN
ANDRÉS, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN CAPELLADES EN EL MES
DE SEPTIEMBRE
DEL AÑO

2017

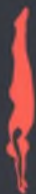






Últimos títulos publicados

350. VASILÍ RÓZANOV
EL APOCALIPSIS DE
NUESTRO TIEMPO
Traducción de Jorge Ferrer
351. NICOLE LORAU
LOS HIJOS DE ATENEA
IDEAS ATENIENSES SOBRE LA
CIUDADANÍA Y LA DIVISIÓN DE SEXOS
Traducción de Montserrat Jufresa
352. JUAN ANTONIO
MASOLIVER RÓDENAS
LA NEGACIÓN DE LA LUZ
353. ADAM ZAGAJEWSKI
ASIMETRÍA
Traducción de Xavier Farré





El silencio, que significa algo más que la interrupción de los sonidos o buscar el reverso del lenguaje oral, posee, contradictoriamente, una poderosa dimensión comunicativa y una extraña capacidad para facilitar la entrada en el mundo del espíritu, el pensamiento y las artes. Es, tanto como el habla, una forma de conocimiento, la llave que permite introducirse en la complejidad de la conciencia. Desde el silencio puede analizarse otra perspectiva de la conducta humana, interpretar críticamente la cultura y explicar de un modo sutil y poco habitual toda construcción metafísica. El presente libro, cuyo amplio estudio preliminar recoge el origen y desarrollo de las tradiciones espirituales y filosóficas de Oriente y Occidente, ofrece una cuidada selección de escritos sobre el silencio, obra de los grandes maestros de la mística española de los siglos XVI y XVII, que representaron la cumbre de la literatura espiritual europea.

